EHRFURCHT VOR DEM LEBEN

ALBERT SCHWEITZER

Eine Freundesgabe zu seinem 80. Geburtstag

Ehrfurcht vor dem Leben Albert Schweitzer

ALBERT

bei Paul Haupt in Bern

EHRFURCHT VOR DEM LEBEN

SCHWEITZER

Eine Freundesgabe zu seinem 80. Geburtstag

EIN GRUSSWORT

Lieber Freund,

So möchten Dich alle, die zu diesem Bande einen Beitrag geliefert haben, nennen – und die meisten dürfen es auch, weil sie sich seit Jahren und Jahrzehnten Deiner persönlichen Freundschaft erfreuen. Du hast uns allen durch Deine Werke und durch Deine Person so viel gegeben und bist uns in unserem Leben und Beruf von so entscheidender Bedeutung geworden, daß wir Dir auch einmal etwas geben möchten, und zwar so, daß es zugleich ein Bekenntnis zu Dir für unsere Zeit darstellt. Anlaß dazu ist uns Dein 80. Geburtstag am 14. Januar 1955. Wir wissen, daß Du nicht willst, daß man davon ein Aufheben macht. Das möchten wir auch nicht. Es geht uns nur darum, Dir und der Welt zu zeigen, wie heute Deine Ideen, die Du zum Teil schon vor einem halben Jahrhundert ausgesprochen hast, und Dein Beispiel, das Du uns noch heute mit jedem Tag Deines Wirkens gibst, weiterwirken in einzelnen Fachgebieten, wie in ganz verschiedenen Berufen und Schicksalen. Deshalb kommen hier die Theologen mit ihren Beiträgen, vor allem zur Frage der konsequenten Eschatologie, an erster Stelle, weil Du selber erklärt hast, daß Du bei all Deinen anderen Beschäftigungen im Innersten doch immer Theologe geblieben seiest – dann die Ethiker und Philosophen, die Du von der Theologie nicht geschieden

sehen möchtest – dann die Mediziner, Deine speziellen Fachgenossen und hier auch Deine persönlichen Mitarbeiter – dann die Musiker, welche Dich als den Meister der Orgel und den großen Bach-Interpreten verehren – dann solche, die Dein Wesen und Wirken in seiner Gesamtheit und in seiner menschheitlichen Auswirkung sehen und zu würdigen wissen. – Daß darunter auch Goethe zur Sprache kommt, ist bei der Verehrung, welche Du diesem universalen Geist in kongenialer Weise entgegenbringst, selbstverständlich. – Ebenfalls daß hier der Stimme Amerikas, wo Du so viele Bewunderer gewonnen hast, in mehreren Vertretern Raum gegeben ist.

Die Beiträge stammen aus drei Erdteilen und betreffen alle die genannten Gebiete, in denen Du selber bahnbrechend, anregend, fördernd, fruchtbar und segensreich gearbeitet hast und noch am Werke bist. Gerade in ihrer bunten Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit möchten sie etwas von dem Reichtum Deines Einflusses widerspiegeln. Nimm sie also als ein bescheidenes Zeichen des Dankes für das, was die Welt von Dir empfangen hat, und sei nachsichtig, wenn es Dir scheint, daß der eine oder andere von uns zu überschwänglich geworden sein sollte, oder Wege einschlägt, die Du diejenigen, welche von Dir gelernt haben, vielleicht mit einigen Bedenken gehen siehst. Verüble es uns auch nicht, wenn wir unseren Lesern Dein Bild und Deine Handschrift nicht vorenthalten wollten. Deine handgeschriebenen Briefe und Deine Bilder gehören zu unserem kostbarsten Besitz, und wir wollten durch diese Wiedergaben anderen daran etwas Anteil geben. In Anlehnung an eine bekannte Wendung des Apostels Paulus dürfen wir Dich auch versichern: Du bist uns wie ein Brief «geschrieben in unser Herz», und worum es uns geht, ist, daß er «erkannt und gelesen wird von allen Menschen».

Möge es Dir und uns vergönnt sein, daß Du Dich noch lange Jahre Deiner Kräfte erfreuen darfst im Dienste Deines Werkes für die ganze Menschheit. Und wenn Du Dich von uns schrecklichen Weißen in Afrika erholt hast, dann nimm Dich auch wieder einmal unser an und schenke uns eine Stunde – des Gedenkens oder des Beisammenseins. Aber wie der Herr das fügen mag – wir sind Dir und ihm für Dich dankbar.

Fritz Buri

Basel, im Advent 1954

INHALT

4	*Fritz Buri*	Ein Grußwort
		I
13	*Martin Werner*	Albert Schweitzers Antwort auf die Frage nach dem historischen Jesus
21	*Jean Hering*	De H. J. Holtzmann à Albert Schweitzer
30	*Rudolf Bultmann*	Wissenschaft und Existenz
44	*Fritz Buri*	Der existentielle Charakter des konsequent-eschatologischen Jesus-Verständnisses Albert Schweitzers im Zusammenhang mit der heutigen Debatte zwischen Bultmann, Barth und Jaspers
59	*Hans Schär*	Albert Schweitzers konsequent-eschatologische Deutung des Neuen Testamentes als Element einer Seelengeschichte
71	*Ludwig Koehler*	Eine Handvoll Neues Testament
		II
82	*Georges Marchal*	Le paradoxe dans la pensée d'Albert Schweitzer

90	*Robert Stahler*	L'universel, l'humain, le chrétien chez Albert Schweitzer
104	*Fritz Wartenweiler*	Eine wenig bekannte Seite in Schweitzers Wirken: als Seelsorger an St. Nicolai in Straßburg 1901–1913
		III
115	*Toyohiko Kagawa*	Die Verkündigung des Evangeliums unter der japanischen Arbeiterschaft
122	*Sören Holm*	Möglichkeit und Wirklichkeit in der Ethik
134	*K. A. H. Hidding*	Ethik und Mystik in anthropologischer Beziehung
147	*George Seaver*	Ehrfurcht vor dem Leben
155	*Peter Lotar*	Für den «unbekannten Leser»
		IV
159	*Markus Lauterburg-Bonjour*	Albert Schweitzer als Arzt
167	*Ilse Schnabel*	N'Touga, ein Findelkind im Spital zu Lambarene
170	*Hans Zbinden*	Über die Macht persönlichen Helfens
		V
174	*Emilius Bangert*	Albert Schweitzer und die Orgel
184	*Günther Ramin*	Johann Sebastian Bach als Ende und Anfang und seine Bedeutung für die geistige Entwicklung der Jugend
193	*Pablo Casals*	Hommage

VI

194 *Theodor Heuß* Rede bei der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels an Albert Schweitzer am 16. September 1951 in der Paulskirche zu Frankfurt am Main

200 *Elly Heuß-Knapp* An Albert Schweitzer zum 14. Januar 1950

203 *Martin Buber* Ein Realist des Geistes

205 *Oskar Pfister* Albert Schweitzer und die Ökumenische Bewegung

220 *Willy Hellpach* Albertus universus

VII

228 *G. Bromley Oxnam* Albert Schweitzer: Erneuerung, Umgestaltung, Wiedergeburt

231 *Adlai E. Stevenson* Der Weltbürger

232 *Albert Einstein* Schlichte Größe

233 *J. S. Bixler* Albert Schweitzers Einheit in der Vielfalt

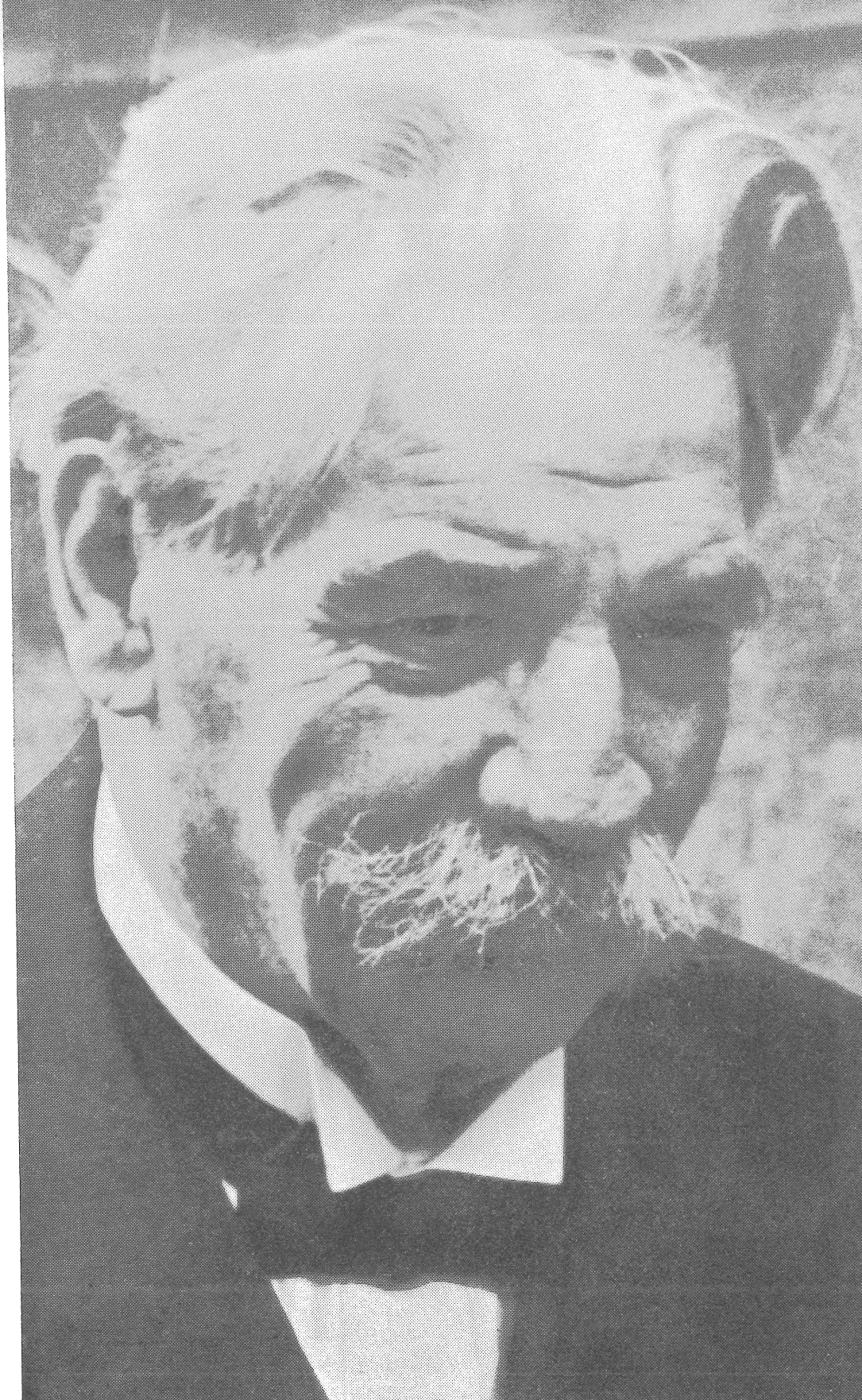
VIII

239 *Ernst Beutler* Gottes wahre Gift

265 *Hermann Hesse* Ein Gruß

266 *Paul Haupt* Erste Begegnung mit Albert Schweitzer

Aber sieh, ich muss hier sein, weil ohne mich in dieser Zeit, wo auch in der Colonie alles im Wandlung begriffen ist, das Werk nicht bestehen kann. Und wenn ich dann die Menschen anschaue, denen wir hier aus dem Leiden und dem Verderben herausshelfen müssen, dann weiss ich, dass ich ~~auf~~ den rechten Entscheid getroffen habe. Gewiss, der Gedanke bedrückt mich, dass ich vielleicht aus dem Leben abberufen werde, ohne die endgültige Darstellung meines Denkens gegeben zu haben. Aber, dies was ich davon ausgesprochen habe, ist da und hat Leben in so manchen Menschen Sinn und Herz, und wird sich auswirken....



ALBERT SCHWEITZERS ANTWORT AUF DIE FRAGE NACH DEM HISTORISCHEN JESUS

Als Theologe ist Albert Schweitzer den heutigen Theologen wohl vor allem durch das große Werk seiner «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» bekannt. In der umfangreichen theologischen Literatur aus der Zeit um die letzte Jahrhundertwende gibt es nur sehr wenige Werke, die in den Jahrzehnten seit dem Ersten Weltkrieg von 1914/1918 in Neuauflagen erscheinen konnten. Zu diesen seltenen theologischen Werken, die trotz der seither eingetretenen weltgeschichtlichen Wandlungen an Aktualität nichts eingebüßt haben, gehört Albert Schweitzers «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung».

Was vermag das Interesse an diesem Buch fortwährend lebendig zu erhalten? Einmal gibt es kein anderes theologisches Werk, das in so umfassender Weise, wie es hier geschieht, Auskunft gibt über alle Probleme, die mit der Frage nach der Möglichkeit zuverlässigen historischen Wissens über die geschichtliche Person Jesu zusammenhängen und im Verlaufe der letzten zweihundert Jahre, seit man diese Frage zu beantworten suchte, aufgedeckt worden sind. Zudem führt die Darstellung von der ersten bis zur letzten Seite die Dinge in so lebendiger Anschaulichkeit und zugleich in so erhellender, unbestechlicher Sachlichkeit vor, daß sich die Geschichte des Problems seit der Aufklärung bis ins zwanzigste Jahrhundert herab vor dem geistigen Auge des Lesers mit einer spannenden dramatischen Bewegtheit abspielt. Ich erinnere mich noch, wie ich als Student im fünften Semester – es war im Sommer 1913 – das Buch erstmals entdeckte in der Bibliothek des Neutestamentlichen Seminars der Universität Tübingen. Nach der Lektüre der ersten Seiten ließ es mich nicht mehr los; ich mußte es in einem Zuge zu Ende lesen.

Schließlich erhält das Buch eine besondere Bedeutung durch die von Schweitzer selbst entwickelte neue Lösung des Problems. Diese Lösung ist nicht bloß in der Zeit des ersten Erscheinens des Buches (im Jahre 1906) von zahlreichen Theologen mit Erstaunen und Befremden aufgenommen worden. Sie wirkt oft auch heute noch so. Das hat nicht bloß darin seinen Grund, daß das von Schweitzer gezeichnete Bild der ge-

schichtlichen Persönlichkeit Jesu mit dem Christus des altüberlieferten Kirchendogmas wenig mehr zu tun hat. Daß in den ältesten Evangelienberichten Jesus nicht als die zweite Person der göttlichen Dreieinigkeit und nicht als der Gottmensch geschildert wird, in dem zwei völlig verschiedene «Naturen», eine vollkommen menschliche und eine vollkommen göttliche Natur, zu einer Person vereinigt sind, das ist eine alte Erkenntnis, die einst schon die Theologie der Aufklärung dem abendländischen Christentum zum Bewußtsein gebracht hat und die seither nie mehr völlig in Vergessenheit geraten ist. Der wirkliche geschichtliche Jesus ist nach Schweitzer nicht bloß ein anderer als der Christus der Kirchenlehre. Er entspricht auch nicht dem modernisierten Bilde, das sich die Theologie des neuzeitlichen Protestantismus in ihrer Deutung der Evangelienberichte von ihm gemacht hat. Die Auffassung Schweitzers frappiert in zweifacher Hinsicht. Einerseits kommt er zu dem Ergebnis, daß wir vom historischen Jesus mehr und Sichereres wissen können, als die moderne Theologie in ihrer Auslegung der Evangelienberichte anzunehmen wagte. Schweitzer schätzt die geschichtliche Glaubwürdigkeit der ältern Evangelienberichte ungewöhnlich hoch ein. Er kann versichern: «Die eschatologische Deutung des Lebens Jesu macht aller Bezweiflung der Glaubhaftigkeit der Evangelien des Markus und Matthäus ein Ende. Sie zeigt, daß sie von der öffentlichen Tätigkeit und dem Tode Jesu nach einer treuen, bis in die Einzelheiten zuverlässigen Überlieferung Bericht geben.» Zugleich aber, dies ist das zweite, wird offenbar, daß die gewichtigste Schwierigkeit der Frage nach dem historischen Jesus gar nicht auf dem Gebiet des geschichtlichen Erkennens liegt, sondern vielmehr religiöser Natur ist. Die historische Erkenntnis bringt zum Bewußtsein, daß Jesus die religiöse Wahrheit nicht in einer «von aller Zeitlichkeit losgelösten und von allen Generationen der Menschheit einfach zu übernehmenden Fassung verkündigt hat». Seine Religion der Liebe tritt, das ist mit der «eschatologischen» Deutung gemeint, in der Weltenderwartung der spätjüdischen religiösen Weltanschauung auf, also im Gewande von Vorstellungen, die wir so nicht mehr zu den unsrigen machen können. Darum müssen wir sie in die Vorstellungen unserer neuzeitlichen Weltanschauung übertragen.

Daß wir uns darüber klare Rechenschaft geben, hält Schweitzer der Theologie als eine unbedingte Pflicht der religiösen Wahrhaftigkeit vor. Aber er ist weit davon entfernt, zu meinen, daß an dieser Wahrhaftigkeit die christliche Frömmigkeit selber scheitern müßte. Denn für das Wesen der Frömmigkeit sind nicht die weltanschaulichen Vor-

stellungen das Entscheidende, sondern der «Wille», der in ihnen zum Ausdruck kommt. «Das wahre Verstehen Jesu», so sagt uns Schweitzer mit großer Eindringlichkeit, «ist das Verstehen von Wille zu Wille. Das wahre Verhältnis zu ihm ist das des Ergriffenseins von ihm. Alle christliche Frömmigkeit ist nur so viel wert, als in ihr Hingabe unseres Willens an den seinen statthat.» Darum schließt Schweitzers «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» mit den Worten: «Als ein Unbekannter und Namenloser kommt er zu uns, wie er am Gestade des Sees an jene Männer, die nicht wußten, wer er war, herantrat. Er sagt dasselbe Wort: Du aber folge mir nach! und stellt uns vor die Aufgaben, die er in unserer Zeit lösen muß. Er gebietet. Und denjenigen, welche ihm gehorchen, Weisen und Unweisen, wird er sich offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft an Frieden, Wirken, Kämpfen und Leiden erleben dürfen, und als ein unaussprechliches Geheimnis werden sie erfahren, wer er ist ...»

Das Paradoxe an der frappierenden Wirkung der Auffassung Schweitzers ist dies, daß das von ihm gezeichnete Bild des historischen Jesus in seiner ungewohnten Eigenart so manchen Theologen als unwahrscheinlich erscheint, trotzdem oder vielmehr gerade weil sich Schweitzer dabei so entschieden auf die geschichtliche Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der ältern Evangelienberichte beruft. Von dieser Glaubwürdigkeit ist heute der Achtzigjährige immer noch genau so fest überzeugt wie vor fünfzig Jahren, als er diese Überzeugung in den intensiven Forschungen seiner Straßburger Studienzeit gewann. Er mußte sich aber von Anfang an wehren gegen den Verdacht, sein Vertrauen auf die geschichtliche Glaubwürdigkeit der ältern Evangelienberichte beruhe auf einer unkritischen «naiven Stellungnahme den Berichten gegenüber». Seit der Evangelienkritik David Friedrich Straußens und Bruno Bauers hat der skeptische Verdacht der historischen Unzuverlässigkeit der Evangelienberichte sich immer wieder, oft in weiten Kreisen, geregt. Man darf nicht vergessen, daß erst vor wenigen Jahrzehnten noch ein heftiger Streit um die Frage «Hat Jesus gelebt?» tobte, der die Weltöffentlichkeit erregte. Der heutigen Theologie selbst bereitet die Frage nach dem historischen Wert der Evangelienberichte weithin beträchtliche Schwierigkeiten, was häufig in der dogmatisch gefärbten Behauptung zum Ausdruck kommt, daß die Evangelien gar nicht als historische Berichte verstanden sein wollen, sondern als Bekenntnisse, in denen ihre Verfasser ihren Christenglauben kräftig bezeugen. Begreiflicherweise ist daher beim modernen Menschen im allgemeinen und bei den heutigen Profanhistorikern im be-

sondern nicht selten eine Skepsis anzutreffen, die den allfälligen geschichtlichen Kern der Evangelienberichte über Jesus durch unkontrollierbare Legendenbildung teilweise oder gänzlich verdeckt glaubt.

Skepsis ist jedoch keineswegs immer ein zuverlässiges Kennzeichen wirklich kritischer Scharfsicht. Die Wendung zur Skepsis bezeichnet vielmehr oft gerade den Punkt, an welchem die kritische Haltung erlahmt und versagt und darum die richtige Lösung des Problems verfehlt. Wer sich in die Probleme der Leben-Jesu-Forschung vertieft, kann sich leicht davon überzeugen, daß Schweitzer die geschichtliche Glaubwürdigkeit der ältesten Evangelienberichte zuversichtlich bejaht, nicht weil er die Dinge naiver beurteilt als die Skeptiker, sondern weil seine Kritik das eigentliche Problem scharfsichtiger als sie durchschaut.

In dieser Hinsicht ist es schon beachtenswert, daß Schweitzer in seiner «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» der Darstellung und Kritik gerade derjenigen Forscher, welche die geschichtliche Zuverlässigkeit der Evangelienberichte mit schärfster Kritik in Frage stellten, einen beträchtlichen Raum gewährt. Das gilt beispielsweise von D. Fr. Strauß, Bruno Bauer und den modernen Bestreitern der Geschichtlichkeit Jesu. Hier kommt Schweitzer zu folgendem grundsätzlich bedeutsamen Entscheid: Für jede Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu stellt sich die Aufgabe, die Entstehung sämtlicher Evangelienberichte und der übrigen neutestamentlichen Schriften und die Entstehung des Christentums überhaupt unter Voraussetzung der Ungeschichtlichkeit Jesu in wissenschaftlich zureichender Begründung geschichtlich zu erklären. Wenn Schweitzer in der «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» als Ergebnis aller bisherigen derartigen Versuche feststellte, daß die Schwierigkeiten dieses Unternehmens in ihrer Totalität «als unüberwindlich, als unerledigbar» sich erweisen, so hat sich seither in der Wissenschaft nichts ereignet, was eine Widerlegung dieser Feststellung bedeuten würde, und es besteht auch keinerlei Aussicht, daß sich etwas Derartiges noch ereignen könnte. Damit ist freilich die geschichtliche Zuverlässigkeit der Evangelienüberlieferung keineswegs schon erwiesen, wohl aber festgestellt, daß es eine wissenschaftlich sinnvolle Aufgabe ist, um eine positive Klärung dieses Problems sich zu bemühen. Es ist lehrreich, zu beobachten, mit welchen kritischen Entscheidungen Schweitzer auf diesem Wege Schritt für Schritt zu seinem zuversichtlichen Urteil über die geschichtliche Glaubwürdigkeit der ältern Evangelien gekommen ist.

Die Evangelienforschung des 19. Jahrhunderts beschäftigte sich intensiv mit der Frage, wie ein haltbares Urteil über den geschichtlichen Quellenwert der einzelnen Evangelien zu gewinnen sei aus dem Vergleich der vier Evangelien unter sich. In der Art und Weise, wie Schweitzer das Ergebnis dieser Bemühungen feststellt, bekundet sich wiederum ein kritisches Urteil, von dem er heute, ein halbes Jahrhundert nach der Ausarbeitung seiner «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung», nichts Wesentliches zurückzunehmen braucht. Zu der auch in der heutigen Theologie anerkannten Unterscheidung der zwei verschiedenen Typen evangelischer Überlieferung, der «synoptischen», repräsentiert in den drei ersten Evangelien, und der «johanneischen» des vierten Evangeliums, nimmt Schweitzer folgendermaßen Stellung: Das Johannesevangelium scheidet als Quelle des «Lebens Jesu» grundsätzlich aus, und zwar wesentlich deshalb, weil es im theologischen Charakter seines Gedankengehalts das hellenistisch-frühkatholische Christentum des nachapostolischen Zeitalters repräsentiert. Diese Entscheidung gilt unabhängig von allen Hypothesen über den Verfasser des Johannesevangeliums, über die Abfassungszeit (vor oder nach der Wende des ersten Jahrhunderts), und über die Möglichkeit eines Ausgleichs einzelner johanneischer und synoptischer Angaben über Tatsachen des Lebens Jesu. Im Markus- und Matthäusevangelium ist der «synoptische» Typus der Überlieferung in einer ältern Gestalt erhalten als im Lukasevangelium. Daß aber im Markus- und Matthäusevangelium die älteste Evangelientradition überhaupt erkennbar wird, bedeutet noch keineswegs den Nachweis der historischen Zuverlässigkeit dieser Tradition. Vielmehr erreicht nun erst gegenüber dieser ältesten Überlieferung die Frage nach dem historischen Quellenwert den eigentlich kritischen Punkt. Mit der Entscheidung, die hier fällt, wird entschieden über die Möglichkeit eines zuverlässigen Wissens von der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu überhaupt.

Aber auf Grund wovon läßt sich diese Entscheidung treffen, wenn eine ausreichende Kontrolle durch Vergleich mit anderer gesicherter (profaner) Überlieferung nicht möglich ist? Ständig sah sich die bisherige Theologie durch irgendwelche Schwierigkeiten genötigt, in den Evangelienberichten Geschichtliches und Ungeschichtliches zu unterscheiden, ohne doch dabei die Frage nach dem objektiven Geschichtlichkeitskriterium, das dieser Unterscheidung die sichere Begründung verleihen würde, endgültig abklären zu können. Auf diese Verlegenheit hat Schweitzer als einer der unerbittlichsten theologischen Kritiker hingewiesen, in dem richtigen Bewußtsein, daß an der Klärung

dieser Frage nicht weniger als alles hängt und daß darum gerade hier nur völlig unbestechliche, möglichst vorurteilsfreie kritische Scharfsicht weiterhelfen kann.
Ein besonderes Problem stellen die Wunderberichte der ältesten Überlieferung dar, die von vornherein begreifliches Mißtrauen erwecken. Schweitzer beschränkt sich nicht darauf, den theologischen Historiker hier mit besonderer Eindringlichkeit zu kritischer Haltung zu verpflichten. Er rechnet mit dem Idealfall eines geschichtlichen Verstehens der Persönlichkeit und des öffentlichen Wirkens Jesu, das begreiflich macht, warum ein Wunderbericht, wenn er pure Erfindung ist, erfunden wurde, oder was allenfalls die wirkliche geschichtliche Tatsache war, die in der Überlieferung nachträglich als Wunder mißdeutet wurde. Als eine der frappanten Erklärungen dieser Art, die sich für Schweitzer mit Hilfe seines methodischen Prinzips erschließen, erwähne ich beispielsweise diejenige des synoptischen Berichts von der wunderbaren Speisung der Volksmenge, die ihm die überraschende Feststellung ermöglicht: «Historisch ist daran alles, nur nicht die Schlußbemerkung, daß sie alle satt wurden.»
Wie aber bewältigt Schweitzer die alles beherrschende Grundfrage nach dem objektiven Geschichtlichkeitskriterium? Zunächst gewinnt er aus den beiden ältesten Evangelien eine wichtige Feststellung, die das Problem in die richtige Perspektive rückt. Er anerkennt durchaus das viel gehörte Urteil, die altsynoptische Tradition sei zu fragmentarisch als Quelle für ein «Leben Jesu», das heißt für eine wirkliche Biographie. Aber wesentliche Bedeutung hat für ihn die andere Beobachtung, daß die älteste Evangeliendarstellung ursprünglich nichts anderes beabsichtigt als einen Bericht über Begebenheiten und Verlauf des öffentlichen Auftretens Jesu und dabei unabsichtlich erkennen läßt, daß dieses öffentliche Auftreten Jesu von auffällig kurzer Dauer gewesen ist, sofern es sich innerhalb des Zeitraums eines einzigen Jahres abspielte. Für den Historiker handelt es sich also einzig um die Frage, ob er das vom Wesen der geschichtlichen Person Jesu Wißbare erfährt, wenn er auf Grund dieser wenigen Berichte geschichtlich versteht, wie es überhaupt zu diesem so rätselhaft kurzen und so rätselhaft endenden öffentlichen Auftreten Jesu gekommen und wie es verlaufen ist.
Ganz allgemein fordert Schweitzer von einer wissenschaftlich ernst zu nehmenden geschichtlichen Lösung dieses Problems, daß sie die einzelnen Daten der altsynoptischen Berichte einzuordnen vermag in einen geschichtlichen Zusammenhang. Je mehr sich der Nachweis eines solchen sinnhaften Zusammenhangs ausweitet zu einem geschicht-

lichen Gesamtverständnis nicht nur der Lehre, der Wirksamkeit und des Schicksals Jesu, sondern damit zugleich der Entstehung und Entwicklung des Urchristentums überhaupt; je weniger ferner Lücken klaffen, die nur mit unsichern Hypothesen notdürftig zu schließen sind, und je weniger Einzelheiten der Quellenberichte schließlich im Rest bleiben, die sich in keiner begründeten Weise irgendwie einordnen lassen, desto gewichtiger wird der geschichtswissenschaftliche Wert einer solchen Lösung.

Aber in der Analyse der Einzelangaben der altsynoptischen Berichte erwies sich, wie sich aus dem bisherigen Verlauf der Leben-Jesu-Forschung ergibt, gerade der Nachweis eines innern geschichtlichen Sinnzusammenhangs als das Schwierigste. Wohl zeigt die Markusdarstellung einen allgemeinen «Plan» des äußern Verlaufes des öffentlichen Auftretens Jesu: vom Zusammentreffen Jesu mit dem Täufer Johannes über die galiläische Wirksamkeit und den Aufenthalt im Norden jenseits der Landesgrenzen zur Reise nach Jerusalem und zur Passion. Aber innerhalb dieses Rahmens erscheint die altsynoptische Überlieferung bloß als eine Anekdotensammlung. Innere Zusammenhänge sind also gerade nicht konstruiert und in dieser Hinsicht erweist sich demnach diese älteste Evangeliendarstellung, im Unterschied zur lukanischen und johanneischen, nicht bewußt tendenziös geformt.

An diesem Punkt ist nun Schweitzer in seiner scharfsichtigen Kritik der bisherigen Leben-Jesu-Forschung zu zwei gewichtigen Entscheiden von großer Tragweite gelangt. Die erste Entscheidung ist der bis heute unwiderlegt gebliebene Nachweis, daß die bisherigen Versuche zur Konstruktion des geschichtlichen Sinnzusammenhangs auf subjektiven, das heißt nicht durch die Quellen selber bestätigten Richtlinien beruhen und daher in der Unterscheidung von geschichtlichen und ungeschichtlichen Bestandteilen der altsynoptischen Tradition willkürlich verfahren mußten. Die zweite Entscheidung ist der Nachweis der einzigen Möglichkeit, den wahren innern Zusammenhang aufzudecken. Schweitzer zeigt, daß sie in dem Versuch besteht, alle wesentlichen Angaben der beiden ältesten Evangelien verständlich zu machen von der Tatsache aus, daß in der synoptisch bezeugten Lehre Jesu die wesentlich spätjüdisch-apokalyptisch geartete Eschatologie als Inhalt der Naherwartung auftritt. Diese wichtigste These Schweitzers ist bisher nie widerlegt worden. Und die von ihm entwickelte «konsequent-eschatologische» Auffassung des historischen Jesus ist nichts anderes als die klare und folgerichtige Durchführung dieses Programms. Sieht man ein, daß Schweitzer auf *diesem* Wege

zur Überzeugung von der historischen Zuverlässigkeit der altsynoptischen Überlieferung über den historischen Jesus gekommen ist, so enthüllt sich die Meinung, diese Überzeugung beruhe auf mangelnder kritischer Einstellung, als haltloses Mißverständnis seines ganzen Unternehmens. Das vermittelnde Urteil aber, wesentlich seien an der Schweitzerschen Auffassung nicht die Einzelheiten der Durchführung, sondern lediglich der «richtige Grundgedanke», verkennt völlig die Bedeutung, die gerade auch der «konsequenten» Durchführung in den «Einzelheiten» innerhalb der ganzen Konzeption zukommt.

Daß Albert Schweitzers «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» nach einem halben Jahrhundert an Aktualität für die Theologie nichts verloren hat, ist wohl begründet. Durch dieses Werk ist eine neue geschichtliche Erkenntnis gewonnen, die der überlieferten christlichen Frömmigkeit zu einer dringend notwendig gewordenen Klärung ihres Verhältnisses zum wirklichen geschichtlichen Jesus verhilft und sie damit von hemmenden Irrtümern und Unsicherheiten befreit.

Martin Werner, Bern (Schweiz)

DE H. J. HOLTZMANN À ALBERT SCHWEITZER

Lorsque Albert *Schweitzer*, il y a quelque temps, nous fit l'honneur de visiter notre Faculté, il remarqua avec satisfaction que dans notre salle des Professeurs, ornée des portraits de ses anciens Maîtres, le sien même était suspendu immédiatement au dessous de celui de H. J. *Holtzmann*[1]. «Vous avez ici, dit-il, le Maître et le Disciple.» Il eut pu ajouter: un disciple très indépendant, qui, tout en conservant ce qu'il y avait de sain et de durable dans la méthode historique de grand exégète, était appelé non seulement à modifier, mais encore à renverser dans une large mesure la conception de l'Histoire et de la Théologie du christianisme primitif.

Qu'est-ce qui caractérisait l'exégèse dite moderne, dont Holtzmann était non pas le partisan le plus radical, mais le plus représentatif et peut-être le plus classique? Avant tout, pour saisir dans leur pureté les faits et les idées du monde du N.T., elle s'efforçait de se débarrasser de toutes les notions dogmatiques préconçues par lesquelles, sans s'en rendre toujours pleinement compte, une certaine orthodoxie tentait de prescrire aux textes ce qu'ils avaient le droit de dire. On n'exagérera pas en soutenant que sur ce point l'exégèse moderne était revenue aux principes même de Martin Luther, qui dans ses efforts de serrer de près les textes, n'admettait jamais, au détriment de son interprétation, des objections tirées d'une dogmatique quelconque. Pour lui, c'était au contraire la dogmatique qui devait se mouler sur une exégèse compréhensive mais indépendante.

Mais on peut se demander si l'exégèse d'un Holtzmann ou d'un Harnack ne s'inspirait pas parfois d'autres présuppositions *a priori* qu'il eût fallu discuter. C'est ainsi que l'exigence d'objectivité historique, qui guidait leurs recherches, n'était peut-être pas absolument claire. On peut même soutenir qu'il y avait là anguille sous roche. On voulait et on devait évidemment écouter des affirmations qui se révélaient historiquement

---

[1] *Holtzmann fut Professeur à Strasbourg de 1874 à 1904. Albert Schweitzer y enseigna comme Privatdozent avant son départ pour l'Afrique en 1913.*

trop mal fondées. C'est ainsi qu'il fallait par exemple tenir compte des objections qui pouvaient s'élever contre l'« authenticité » ou l'ancienneté de certains livres du N. T., ainsi que de certaines contradictions dans le récit des faits ou dans l'explication d'une doctrine.

Mais on pouvait aussi – et c'est ici que gît le lièvre – déclarer « légendaires » des traditions rapportées par le N. T. *uniquement* parce qu'elles heurtaient une certaine conception « moderne » du monde. Nous pensons ici avant tout aux récits « miraculeux » qui ont soulevé tant de débats passionnés en Théologie. Il est clair que dans la mesure où la science historique a cédé à de pareilles sollicitations, elle avait tort de se réclamer de l'objectivité historique absolue. Car si la science occidentale moderne peut en effet nous interdire de croire au système astronomique géocentrique – question qui est bien de son ressort –, on ne voit pas de quel droit elle se prononcerait par exemple sur l'existence des anges ou des démons, vu qu'elle se déclare elle-même expressément incompétente pour tout ce qui dépasse le monde sensible. Quant au déterminisme mécaniste universel, au nom duquel on repoussait toute intervention d'un monde surnaturel sur le nôtre, on s'accorde de nos jours à y voir plutôt un postulat philosophique (très contesté d'ailleurs) qu'un résultat des recherches scientifiques.

D'autre part, pour rendre pleinement justice à la Théologie moderne, il est bon de rappeler qu'elle s'inspirait non seulement de la préoccupation d'objectivité historique telle qu'elle la concevait, mais encore d'un souci religieux. Elle voulait rendre accessible le christianisme à l'homme moderne, qui éprouvait des difficultés à assimiler une certaine manière traditionnelle d'interpréter le N. T. Elle pensait sincèrement rendre service à de nombreuses âmes, en leur présentant un enseignement néotestamentaire débarrassé de toutes « superfétations légendaires et mythiques », et en revenant à l'« Evangile pur et simple » et à un « Jésus historique » qu'elles pourraient accepter.[1]

Cette préoccupation sotériologique n'apparaissait peut-être nulle part aussi nettement que dans le Fidéisme d'Eugène Ménègoz, qui apporta à l'esprit moderne

---

[1] *On voit que la « démythologisation » du N. T. (appelée maintenant « démythisation » – en attendant « démythation » et – qui sait? – « démythion » de la Théologie du N. T.) a existé bien avant la lettre. Ce qui est nouveau, c'est l'introduction de certaines catégories de l'existencialisme heideggerien, qui risquent de créer un nouveau mythe, très peu conforme celui-ci à l'esprit du N. T.*

la bonne nouvelle du salut par la Foi seule, indépendamment des doctrines.[1] Mais elle alla plus loin. Supposé qu'on pût démontrer que certaines idées du N.T., inassimilables à la culture moderne occidentale, seraient précisément celles qui au point de vue historique, se révélaient être les moins anciennes ou les moins bien attestées, n'aurait-on pas alors définitivement scellé la reconciliation qu'on recherchait? Le célèbre ouvrage de Harnack sur l'« Essence du Christianisme » ne semblait-il pas en effet tenir cette gageure? Ce qu'on appelle habituellement la christologie, et avant tout le salut par la mort et la résurrection du Christ, n'aurait jamais fait partie de l'Evangile primitif, tel que nous le retrouvons dans la prédication de Jésus, tout aussi peu que l'eschatologie. L'immense succès de ces conférences s'explique avant tout par là, plus encore que par leur style clair et on pourrait presque dire profane.[2]

Un des premier exégètes qui eut le courage de réagir intelligemment contre la thèse de l'harmonie préétablie entre les exigences de la sensibilité moderne et les résultats de la science historique du N.T. fut le théologien alsacien Guillaume Baldensperger,[3] qui par ces écrits peu nombreux, mais faisant époque, fournit la preuve de l'influence décisive exercée sur la pensée de Jésus par les motifs de l'apocalyptique juive de basse époque (Daniel! Hénoch!), que justement la théologie moderne avait tendance à écarter comme arriéré et bizarre, et que Jésus Christ aurait délibérément laissés de côté pour reprendre directement et uniquement les saines traditions des prophètes.[4]

Ce fut précisément un des grands mérites d'Albert Schweitzer d'avoir reconnu la valeur de ces cartouches de dynamite préparées par Baldensperger, et d'avoir su les faire éclater aux bons endroits, provoquant ainsi une véritable révolution dans le portrait du «Jésus

---

[1] *C'était là en quelque sorte une renaissance de la doctrine luthérienne du « sola fide », mais avec un autre accent!*

[2] *Un critique malicieux a insinué que certains théologiens, Harnack avant tout, étaient fiers d'écrire comme un historien ou un philologue non théologien. En effet, ajoute ce critique, « l'Essence du Christianisme » eut pu être écrite par tout Européen cultivé, par exemple par Sven Hedin. « Mais, ajoute-t-il, je ne veux pas être injuste Harnack eut aussi pu écrire les livres de Sven Hedin. » Voir Theodor Häcker. Ein Nachwort (Hellerau 1918).*

[3] *Voir surtout « Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit ». 1888.*

[4] *Détail intéressant: Les Essémiens aussi avaient mauvaise presse chez les exégètes de l'époque. Même un théologien aussi éminent comme Bousset ne pouvait s'empêcher de souligner que le christianisme primitif n'avait rien à voir avec ces « drôles de saints ». Ils ont bien pris leur revanche depuis lors! Voir W. Bousset, Jesus (Religionsgeschichtliche Volksbücher I, 2 et 3).*

historique », dont il disait une fois qu'il « eût pu prendre la parole dans n'importe quelle conférence pastorale. »[1] Soulignons toutefois que pour Schweitzer la recherche d'un «Jésus historique » n'était n'y contresensée ni vaine en elle-même. Au contraire, le portrait présenté par l'exégèse dite libérale péchait en quelque sorte par manque de fidélité historique, parce qu'il négligeait des éléments très importants mal vus au début de notre siècle. C'est cette préoccupation de dégager la physionomie vraie et complète de Jésus et de son enseignement qui a guidé Schweitzer dans ses recherches consignées dans sa « *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* »,[2] recherches entreprises avec une infatigable obstination et une incorruptible critique qui rappelle un peu celles déployées (dans un tout autre domaine) par E. Husserl dans ses fameux « Prolégomènes », et sans aucune arrière-pensée dogmatique. Il n'en est pas moins vrai que Jésus, d'après les Evangiles, avait bien une dogmatique à lui. Si Holtzmann et d'autres tendaient à écarter les idées eschatologiques comme non historiques – parce que trop dogmatiques – notre savant renverse la formule: tout ce qui, dans l'enseignement de Jésus, s'inspire des croyances du Judaïsme de l'époque, est historique parce que dogmatique. Et c'est ainsi qu'il aboutit à une interprétation des Evangiles qu'il a lui-même appelé celle de « l'Eschatologie conséquente ». Par là il veut nous rappeler que les idées eschatologiques (fin du monde, jugement, monde nouveau), loin de former un élément accessoire dans les préoccupations de Jésus, peuvent seules expliquer et son enseignement et sa vie. Eschatologique est le sens de la plupart des paraboles. Eschatologique la perspective des discours adressés aux disciples en Matth. 10, eschatologique aussi la promesse faite à Pierre selon Matth. 16 : 18, qui vise uniquement le rôle de Pierre dans le jugement dernier (v. p. 416 de la deuxième édition), eschatologique enfin sa conception de l'Eglise, qui n'est rien d'autre que le groupe des élus attendant la fin prochaine. C'est encore l'eschatologie qui nous fournit la clef pour accéder au sens du récit de la multiplication des pains, ainsi que de l'Eucharistie proprement dite, qui fut un sacrement du salut (comme le baptême le fut pour Jean). En ce qui concerne la « mission » confiée aux disciples, elle consiste à préparer les auditeurs à la Fin et à la venue cosmique du Royaume. Ici l'auteur, sans

---

[1] *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, p. 207 (remarque faite à propos des ouvrages de Schenkel).*

[2] *On sait que la première édition de cet ouvrage portait le titre «Von Reimarus bis Wrede». Mais on le cite habituellement comme nous venons de le faire.*

admettre comme Holtzmann une séparation tranchée entre deux périodes dans la vie de Jésus (période de l'enthousiasme et période du péssimisme – nous simplifions un peu), admet cependant un progrès dans sa pensée. Si au début il se voyait uniquement fondateur d'un groupe d'élus, il crut plus tard à la nécessité de son propre sacrifice pour amener la fin et le salut du monde.

Ce sont encore des considérations d'ordre eschatologique qui ont poussé Jésus à éviter le terme d'Oint (Messie) ou Fils de David au profit de celui de « Fils de l'Homme » dans le sens d'Hénoch. « Il prêche toujours sur le Fils de l'Homme, jamais sur l'Oint ou le Fils de David, tout aussi peu qu'il parle du « Royaume de l'Oint », ou du « Royaume du Fils de David » (ibid. p. 306). Car c'est le Fils de l'Homme qui était le personnage céleste devant venir « sur les nuées », assis à la droite de Dieu pour réssuciter les morts et exercer le jugement.[1] C'est pour des raisons analogues qu'il refusa absolument de jouer un rôle politique; car toute intervention humaine ne pouvait que retarder celle du Père.

La plupart de ces thèses ont si bien pénétré dans l'exégèse contemporaine qu'elles sont presque tombées dans le bien commun. Il faut se reporter d'un demi siècle en arrière pour comprendre qu'elles firent sensation.

Ce qu'il y a de curieux encore c'est qu'elles émanaient d'un savant qui n'aurait jamais consenti à se ranger parmi les représentants de l'orthodoxie, mais qui en tant qu'historien se refusait farouchement à moderniser l'enseignement biblique. Il pensait – avec la majorité des « libéraux » – que la déseschatologisation de la dogmatique était pour nous une exigence et un fait, mais l'honnêteté scientifique ne pouvait selon lui s'accommoder de la tendance si répandue d'introduire la conception moderne du monde dans l'enseignement des Evangiles.

D'autre part, il n'a jamais songé à attaquer Holtzmann sur le terrain des questions dites d'Introduction, où au contraire il ne tarit pas d'éloges pour la science énorme et la finesse du jugement du Maître. Sur un point toutefois il se sépare un peu de la conception Holtzmannienne de l'origine des Evangiles. Il n'admet qu'avec des réserves l'hypothèse des deux sources des Evangiles synoptiques, qui considérait l'Evangile de Marc un peu trop comme un bloc relativement homogène. Précurseur de l'école morpholo-

---

[1] *Sur ce point, des recherches récentes ont brillamment confirmé les intuitions de notre auteur. Voir surtout E. Lohmeyer, « Gottesknecht und Davidsohn », 2ème édition. Gœttingen 1953.*

gique sur ce point, A.S., insiste sur l'hétérogénéité des péricopes marciennes, souvent assez mal raccordées entre elles. Nous ne pouvons plus parcourir cet Evangile d'un bout à l'autre en nous arrêtant seulement où il nous plaît, nous explique-t-il; «le train s'arrête à chaque station, et la correspondance n'est pas garantie.»[1] S'il n'a pas expressément attaqué l'unité présupposée de la fameuse source des Logia, c'est qu'il n'avait guère l'occasion d'en parler. Mais on ne se trompera pas trop en entrevoyant déjà chez lui de doutes à ce sujet, qui se précisent de plus en plus dans l'exégèse contemporaine. La place nous manque pour traiter en détail de sa conception de l'Eucharistie du christianisme primitif, dominée également par le point de vue de l'eschatologie conséquente et exposée avant tout dans sa thèse de licence en théologie.[2]

Mais il est absolument nécessaire d'insister sur la haute importance de ses publications sur le Paulinisme. C'est dans son «Histoire des Recherches Pauliniennes» *(Geschichte der Paulinischen Forschung*, 1911*)* qu'il saisit l'occasion de formuler des critiques de principe à l'égard de la méthode appliquée par Holtzmann dans sa «Théologie du N.T.», en s'appuyant en partie sur W. Wrede.[3] Selon Wrede et A.S., Holtzmann a beaucoup trop disloqué la pensée du N.T. en suivant servilement la méthode qui consiste à traiter successivement la théologie des différents auteurs. Cette manière de procéder comporte deux dangers: d'une part elle risque de nous faire prendre pour des notions caractéristiques de tel théologien des premiers temps, des idées déjà généralement répandues dans le christianisme primitif; d'autre part elle nous amène à exagérer l'influence de la théologie de l'apôtre Paul, dont par hasard un nombre relativement élevé d'épitres nous est parvenu. D'accord avec Wrede, notre théologien réclame une histoire de la pensée religieuse du N.T. *(Urchristliche Religionsgeschichte)* devant remplacer la traditionnelle «Théologie du N.T.».[4]

---

[1] *«Der Zug hält an jeder Station, und der Anschluss ist nicht garantiert.» (P. 371 et suivantes.) Nous pourrions citer de nombreux autres textes qui montrent avec quelle maîtrise A. S. sait frapper des formules concises et vigoureuses.*

[2] *Das Abendmahlsproblem, 1901.*

[3] *A. S. déclare en effet s'être inspiré des observations formulées par ce théologien dans son petit ouvrage «Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie» (1897). Toutefois, en relisant cette publication, nous avons eu l'impression que Schweitzer lui doit peut-être moins qu'il ne le pensait lui-même.*

[4] *On sait que ces remarques ont porté leurs fruits. Voir par exemple Joh. Weiss «Urchristentum», 2 vol. (1917).*

Mais Schweitzer ajoute une critique encore plus sérieuse et vraiment décisive: il dénonce les tendances «psychologisantes» de Holtzmann, notamment dans son interprétation du Paulinisme; vouloir expliquer la théologie de l'apôtre par ses «expériences personnelles», c'est construire sur du sable, vu que l'apôtre parle très peu de ses expériences dans le sens que la théologie et la philosophie modernes donnent à ce terme. D'autre part on se met, en partant de ce postulat, dans la quasi-impossibilité de comprendre le caractère normatif attribué à l'enseignement paulinien par lui-même et par ses paroissiens.

On voit que sur ce point A. S. est un prédecesseur de Karl Barth, que l'explication «psychologique» des doctrines de l'épitre aux Romains met hors de lui. Mais ce qui distingue entre autres ces deux théologiens, c'est que A. S., tout en étant dans sa philosophie personnelle peut-être influencé par le Kantisme, se garde comme du feu d'introduire des catégories kantiennes dans l'exégèse paulinienne.[1]

Mais il va encore plus loin: il a reconnu que pour Paul comme pour Jésus, il est impossible de reléguer à l'arrière plan certains éléments de pensée dont Holtzmann et avec lui presque toute la théologie dite moderne s'était méfiée plus ou moins ouvertement. Et tout d'abord l'eschatologie de Paul, que Holtzmann ne traite qu'à la fin de son exposé presque comme une sorte d'appendice; ensuite (les deux questions se touchent) sa cosmologie, d'après laquelle le monde entier est bouleversé par le drame chrétien, et non seulement le destin de l'homme. Dans ce sens Paul était gnostique. «La différence entre ce qui est gnostique et ce qui est religieux, l'apôtre Paul ne la connaît pas... Quiconque distingue ces deux éléments, modernise l'apôtre.»[2]

Et que pense notre critique du soi-disant hellénisme de Paul? Même la thèse modérée de Holtzmann, selon laquelle l'influence hellénique ou hellénistique se serait exercée essentiellement par l'intermédiaire du judaïsme (de la diaspora), A. S. s'en méfie profondément. Comment se fait-il, demande-t-il, que le paulinisme ait été si peu et si mal

---

[1] *Le premier qui à notre connaissance ait signalé l'influence du kantisme et surtout du néo-kantisme sur l'exégèse barthienne fut le doyen Charles Hauter, dans son compte rendu d'une conférence faite sur K. Barth (voir R. H. P. R. 1925, p. 500–503).*

[2] *Einen Unterschied zwischen «gnostisch» und «religiös» kennt er (Paulus) nicht. Das Religiöse ist für ihn gnostisch und das Gnostische religiös. Wer bei ihm beides auseinanderhält, modernisiert ihn. (P. 84.)*

compris par les Grecs, s'il avait été coulé dans un moule hellénique ou hellénistique? On ne s'étonnera donc pas de ses attaques vigoureuses contre les représentants dans ce domaine de la science comparée des religions (Religionsgeschichtliche Schule), avant tout Reitzenstein. Car quelles que soient les analogies entre certains rites ou certaines formules des « Religions à mystère » et celles du christianisme paulinien, celles-là ne se placent jamais dans la perspective eschatologique. Un drame culminant dans la fin de notre monde et la création d'un monde nouveau leur est inconnu.[1] Soulignant toutefois que ce n'est pas par méconnaissance de l'importance des sacrements[2] chez l'apôtre que notre interprète prend cette position; c'est par respect pour leur originalité.

Cependant le lecteur ayant étudié l'« Histoire des recherches pauliniennes » (aussi importante que l'« Histoire des recherches sur la vie de Jésus ») avait le droit d'attendre de l'auteur un développement plus positif et plus complet de ses vues sur la théologie paulinienne. Ce vœu a été comblé par l'ouvrage sur « Le mystique de l'Apôtre Paul » (Die Mystik des Apostels Paulus, 1930), que l'énergie indomptable et la mémoire étonnante de l'auteur a pu mener à bien au milieu de ses occupations écrasantes à Lambaréné. Appuyé sur une exégèse approfondie des textes pauliniens, et sur de nombreuses citations de la littérature juive canonique et extracanonique, l'auteur nous donne une interprétation synthétique du paulinisme, sans faire appel à des apports hellénistiques. Il ne faudrait d'ailleurs pas mal comprendre le terme de mystique, qui figure au titre de cet ouvrage. Il ne s'agit en aucune manière de retomber dans l'explication psychologique en ramenant la théologie de l'apôtre à des sentiments subjectifs; par « mystique » l'auteur – et ceci est évidemment un peu inattendu – entend une certaine manière de penser, qui substitue aux réalités empiriques des données supérieures d'ordre surnaturel, qu'on pourrait appeler gnostiques et que l'apôtre considère comme révélées par l'esprit. Toute la vie du chrétien est alors interprêtée par Paul en conformité avec

---

[1] *On ne confondra pas le motif eschatologique avec l'idée d'un retour éternel enseigné par certains philosophes chaldéens et grecs. – Quant au mazdéisme, il connait une eschatologie. Mais le judaïsme palestinien avait depuis longtemps absorbé ses éléments les plus intéressants. Et d'ailleurs nous ne sommes pas ici sur le terrain de l'hellénisme, même en abusant de ce terme encore plus que de mode.*

[2] *Mais il est caractéristique d'autre part que Holtzmann traite cette question un peu comme un hors-d'œuvre sous le titre un peu ambigu de « Mysteriöses ».*

le cadre eschatologique et cosmologique de sa pensée. En participant à la mort et à la résurrection du Sauveur, en ressentant en son destin les contre-coups de la lutte du Christ céleste avec les puissances adverses, en jouissant dès maintenant des arrhes de la rédemption qui sont représentées par le Saint-Esprit, en étant porté par l'espérance de la Rédemption finale, le chrétien tout entier est entraîné dans le grand drame eschatologique. «La mystique paulinienne, c'est l'eschatologie vue de l'intérieur» (p. 113–114).

Ce livre est évidemment le couronnement de l'édifice. Mais on ne saurait trop recommandé de prendre la peine de lire ou de relire auparavant les deux autres grands ouvrages dont nous avons parlé – si toutefois il est permis de parler de peine quand il s'agit de livres où l'auteur manie la langue allemande avec une clarté toute française et avec une verve souvent caustique qui rappelle parfois celle d'un Frédéric Nietzsche.

Pour terminer, rappelons d'autre part que si avec la «mystique de l'apôtre Paul» nous sommes évidemment bien loin de la théologie du N.T. de Holtzmann, Schweitzer a néanmoins toujours entendu rester fidèle à l'inspiration primitive du maître: de ne jamais se laisser influencer par la dogmatique traditionnelle dans les recherches historiques. Si A.S. se refuse à moderniser l'enseignement paulinien, il ne veut pas non plus l'orthodoxiser. De fait, c'est un gnosticisme sui generis, original et puissant, qu'il nous aide à découvrir dans le N.T. en général et dans les épitres pauliniennes en particulier. Un gnosticisme qui par sa substance pourra – et ici notre conclusion dépassera peut-être en optimisme celle de notre guide – encore jusqu'à la Fin alimenter spirituellement notre planète.[1]

Jean Hering, Strasbourg (France)

---

[1] *On peut en effet estimer que la valeur du cadre eschatologique du N.T. est indépendante de la croyance à la proximité de la Fin – et ceci sans faire appel à l'existencialisme du R. Bultmann.*

WISSENSCHAFT UND EXISTENZ

I

Als *Wissenschaft* bezeichnen wir die methodische Erforschung der Phänomene der uns umgebenden und begegnenden Welt, der Natur, der Geschichte, des Menschen und des menschlichen Geistes, mit dem Zweck, auf diesen Gebieten Erkenntnis zu gewinnen, «Wahrheit» zu erkennen, das heißt zu erkennen, wie die Phänomene «wirklich», wie sie «in Wahrheit», wie sie an sich sind. Als *Existenz* bezeichnen wir nicht etwa das bloße Vorhandensein, die Tatsache, daß etwas «existiert» = vorhanden ist, sondern die spezifisch menschliche Weise zu sein; das Sein des Menschen, dem sein Sein überantwortet ist, dem es problematisch werden kann, der von der Erfülltheit oder Unerfülltheit seines Seins reden kann, kurz das verantwortliche, personhafte Sein, das als zeitliches Sein seine eigene Geschichte hat.

Indem *Wissenschaft* die Phänomene erkennen will, macht sie sie zu Gegenständen des Denkens, sie «*objektiviert*» sie. Wissenschaftliches Denken löst sich damit aus der unmittelbaren Begegnung mit den Phänomenen und stellt sich ihnen – als das Subjekt dem Objekt – distanzierend gegenüber. Der Wissenschaftler befragt als Archäologe oder als Kunsthistoriker zum Beispiel einen Apollon-Torso auf sein Material, auf seinen Stil hin, um ihn an seinem historischen Ort zu lokalisieren, während der Dichter ihn unmittelbar zu sich sprechen hört: «Du mußt dein Leben ändern» (Rilke). Im wissenschaftlichen Denken ist jedoch nur konsequent und methodisch ausgebildet, was sich alltäglich im Denken und Reden über die dem Menschen begegnenden Phänomene vollzieht. Im Objektivieren kommt der Mensch zu seinem Menschsein, insofern er sich selbst als unterschieden von dem ihm Begegnenden erfaßt. Den ihm begegnenden und ihn bedrängenden Phänomenen gibt er Namen und stellt sich ihnen so als Subjekt gegenüber, wie es der Paradiesesmythos anschaulich beschreibt: Adam gibt «allem Vieh, den Vögeln des Himmels und allem Getier des Feldes» ihre Namen. Unter ihnen findet sich kein Wesen, das zu ihm paßt; er steht allen, die er objektivierend benennt, als das benennende Subjekt, als der von ihnen unterschiedene Mensch, gegenüber

(Gen. 2, 20). Der objektivierende Sinn der Namengebung zeigt sich überall in der Geschichte der Religion: indem der primitive Mensch den unheimlichen, ihn bedrängenden Mächten Namen gibt, objektiviert er sie, macht sie für sein Denken verfügbar, ansprechbar und für sein Handeln zugänglich und befreit sich durch die objektivierende Namengebung von der Angst. Der mit Namen bezeichnete Dämon läßt sich bannen; der mit Namen bezeichnete Gott läßt sich anrufen und verehren.

In der *Wissenschaft* ist das objektivierende Denken konsequent und methodisch ausgebildet. Indem das Phänomen zum Objekt gemacht wird, wird die Wirkung oder die Bedeutsamkeit, die es auf mich ausübt oder für mich hat, ausgeschaltet. Denn es soll ja das Objekt so, wie es an sich ist, gesehen werden, und es soll nicht von mir, dem Subjekt, die Rede sein. Mein Rezipieren ist im wissenschaftlichen Verhältnis zum Gegenstand rein passiv, das heißt ein rein rezipierendes, uninteressiertes *Sehen*, im Unterschied von einem *Hören* auf das, was mir der Gegenstand etwa für mein persönliches Leben zu sagen hat. Die Aktivität des wissenschaftlichen Verhaltens besteht gerade in dem Vollzug des interesselosen Sehens – interesselos im Sinne der Ausschaltung des persönlichen Interesses. Wohl kann ich natürlich auch über Wirkung und Bedeutsamkeit eines Phänomens reflektieren. Dann ist aber das Objekt des Denkens eben das Verhältnis des Objekts zum Subjekt, und eben dieses Verhältnis ist nun objektivierend, aus der Distanz, gesehen.

Nun ist heute – freilich nicht erst heute, aber heute mit besonderer Dringlichkeit – die Frage wach geworden: Ist der Weg des objektivierenden Denkens wirklich der Weg, der zur Erkenntnis des Wesens der Phänomene führt? Hat nicht die Objektivierbarkeit eine Grenze, ja ist sie überhaupt möglich? Gibt es wahre Erkenntnis der Phänomene, wie sie an sich sind?

In der *modernen Naturwissenschaft* ist diese Frage im Bereich der Atomforschung in besonderer Form aktuell geworden. Auf das Einzelne brauche ich hier nicht einzugehen; es ist letztlich nur dem fachlich Gebildeten völlig verständlich. Verständlich ist aber auch dem Laien eines, worauf es hier ankommt, daß nämlich das Experiment, das Ort und Bewegung des Elektrons feststellen möchte, das Elektron in seiner Bewegung selbst beeinflußt; der Lichtstrahl, der das zu beobachtende Elektron trifft, verändert dessen Bewegungszustand. Es genügt – um es mit den Worten eines Fachmannes zu sagen –, daß deutlich wird: «Je präziser das Resultat, das ein Experiment erbringen

soll, desto stärker ist die Störung, die es in das Phänomen hineinträgt; je weniger das Phänomen gestört werden soll, desto mehr entzieht es sich der experimentellen Erforschung. Wie das Phänomen ohne seinen Eingriff objektiv beschaffen ist, darüber kann der Forscher nie Erschöpfendes erfahren.» (H. Kneser, Theol. Rundschau, N. F. 8, 1936, S. 308.)

II

Wie für die Naturwissenschaft, so erhebt sich auch für die *Geschichtswissenschaft* die Frage nach der Möglichkeit objektiver Erkenntnis, ja sie scheint hier noch viel näher zu liegen, und dem Laien dünkt es einleuchtend, daß wirkliche Objektivität der historischen Erkenntnis nicht erreicht werden kann. Aber die Frage liegt nicht so einfach, wie es zunächst erscheint.

Daß die Subjektivität des die Geschichte Erforschenden sein Geschichtsbild färbt, ist in einem bestimmten Sinne unbezweifelbar. Die offizielle Geschichtsschreibung in der Zeit des Nationalsozialismus mußte ein früheren Auffassungen gegenüber neues, ihnen mehr oder weniger widersprechendes Geschichtsbild zeichnen. Wie zum Beispiel der Historiker Deutschlands die Bedeutung von Ereignissen, die Größe und Bedeutung historischer Personen einschätzt, wie er die Prädikate von Wert und Unwert, von Segen und Unheil verteilt, das hängt natürlich von dem Idealbild Deutschlands und seiner Zukunft ab, das ihm vorschwebt und ihn bei seinen Wertungen leitet. Ein nationalistischer Historiker entwirft ein anderes Bild als ein sozialistischer, ein konservativer ein anderes als ein liberaler, ein idealistischer ein anderes als ein materialistischer, ein protestantischer ein anderes als ein ultramontaner. So schwankt «von der Parteien Haß und Gunst verwirrt» das Charakterbild etwa Luthers, Friedrichs des Großen, Napoleons, Bismarcks in der Historie.

Soweit solche Geschichtsbilder von ausdrücklicher Tendenz und Parteileidenschaft bestimmt sind, wie das Geschichtsbild des Nationalsozialismus oder des Bolschewismus, scheiden sie aus der Diskussion der Frage nach der Möglichkeit objektiver historischer Erkenntnis aus. In ihnen ist ja das «wohl oder übel», das heißt die Tatsache, daß niemand ganz von seinen subjektiven Vorurteilen frei werden kann, zum Prinzip gemacht, gerade das, was möglichst auszuschalten die nach Objektivität strebende Geschichtswissenschaft sich bemüht. Daß und in welchem Sinne aber auch diese

keine subjektivitätfreie Objektivität erreichen kann, muß nunmehr geklärt werden. Denn zunächst könnte man fragen: gibt es denn wirklich keine objektive Erkenntnis der historischen Wahrheit? Sind nicht durch historische Dokumente mannigfacher Art die Vorgänge und Handlungen in der Geschichte festgelegt? Kann also wissenschaftliche Forschung nicht den wirklichen Verlauf der geschichtlichen Vorgänge objektiv erkennen? Kann sie nicht, wie Ranke es wollte, erkennen, wie es gewesen ist? In der Tat kann strenge methodische Forschung eine bestimmte Seite des geschichtlichen Prozesses objektiv erkennen, nämlich soweit geschichtliche Phänomene nichts weiter sind als Vorgänge, die sich in Raum und Zeit abgespielt haben und räumlich und zeitlich fixierbar sind. Daß und wann Sokrates den Schierlingsbecher trank, daß und wann Caesar den Rubikon überschritt, daß und wann diese oder jene Schlacht stattgefunden, diese oder jene Katastrophe sich ereignet hat, läßt sich objektiv feststellen. Man darf hier nicht einwenden, daß manche Ereignisse nicht genau beschrieben und fixiert werden können, und daß oft nur eine relative Sicherheit erreicht werden kann, etwa weil die Quellen nicht ausreichen oder nicht eindeutig sind, oder weil der Scharfsinn und die Kombinationsgabe jedes Historikers natürlich ihre Grenzen haben. Denn das hat keine grundsätzliche Bedeutung. Grundsätzlich kann methodische historische Forschung in dieser Sphäre objektive Erkenntnis erreichen.

Aber ist das, was *Geschichte* heißt, schon hinreichend gesehen, wenn nur das Feld solcher in Raum und Zeit fixierbarer Vorgänge in den Blick gefaßt ist? Wenn also Geschichtsschreibung nur Chronik oder Novellistik wäre? Zunächst schon deshalb nicht, weil Geschichte ja jedenfalls auch eine Bewegung, ein Prozeß ist, in dem die einzelnen Vorgänge nicht zusammenhangslos nebeneinanderstehen oder einander folgen, sondern nach Ursache und Wirkung verknüpft sind, und weil solche Verknüpfung das Wirken von Kräften voraussetzt. Solche die Geschichte bewegenden Kräfte sind auch leicht wahrzunehmen. Schon der erste große Historiker des Abendlandes, Thukydides, wußte, wie menschliche Triebe und Leidenschaften die Geschichte bewegen. Überall sind Machtstreben und Ehrgeiz Einzelner, aber auch das Machtstreben von Gruppen, sind wirtschaftliche und soziale Nöte und Bedürfnisse Faktoren, die den geschichtlichen Prozeß bestimmen, aber auch Ideen und Ideale. In der Einschätzung solcher Faktoren differenzieren sich die Auffassungen der Historiker, und eine Instanz, die entscheiden könnte, welches die richtige sei, gibt es nicht.

Sodann gehört zu einem geschichtlichen Ereignis seine Bedeutung im Zusammenhang des Laufes der Geschichte, eine Bedeutung, die ein Ereignis erst zum Range eines geschichtlichen erhebt. Was bedeutete es für die Geschichte Athens, ja des menschlichen Geistes, daß Sokrates damals den Schierlingsbecher trank? Was bedeutete es für die Geschichte Roms, ja des Abendlandes, dass Caesar 49 v. Chr. den Rubikon überschritt? Hängt das Urteil nicht vom subjektiven Standpunkt des Historikers ab? Muß man also sagen, daß objektive historische Erkenntnis nicht zu gewinnen ist?

III

Geschichtliche Phänomene sind – ich würde nicht sagen: vieldeutig, aber sie sind vielseitig. Sie können unter mehreren Aspekten, unter verschiedenen *Perspektiven* gesehen werden. Und zwar deshalb, weil der Mensch selbst ein komplexes Wesen ist. Er besteht aus Leib und Seele (oder wenn man lieber will: aus Leib, Seele und Geist); ihm sind Trieb und Vernunft eigen; er hat materielle und geistige Bedürfnisse, Willen und Phantasie. Er ist ein politisches und ein gesellschaftliches Wesen, und er ist zugleich ein Individuum, das je seine Eigenart hat, so daß die Gemeinschaft zwischen Menschen nicht nur als politische und gesellschaftliche, sondern auch als personale gesehen werden kann. Es ist daher möglich, die Geschichte sowohl als politische Geschichte zu sehen und zu beschreiben, wie als Wirtschaftsgeschichte, aber auch als Problemgeschichte, als Geschichte von Ideen, wie als Geschichte von Individuen, Persönlichkeiten. Psychologische wie ethische Maßstäbe, biographisches und auch ästhetisches Interesse kann in der Geschichtsdarstellung wirksam sein. Jede dieser Betrachtungen ist für eine Seite der Phänomene aufgeschlossen; unter jedem Aspekt zeigt sich (wenn methodische Fehler nicht unterlaufen) objektiv Richtiges. Verfälscht wird das Bild nur dann, wenn *eine* Betrachtungsweise verabsolutiert wird, wenn sie zum Dogma erhoben wird.

Der Gang der Geschichtsschreibung verläuft tatsächlich so, daß nach der Überwindung einer rein chronistischen und novellistischen Darstellung zuerst der politische Gesichtspunkt beherrschend wird, weil die Bewegung der Geschichte zunächst an den politischen Veränderungen zum Bewußtsein kommt. Dann können als Reaktionen darauf andere Gesichtspunkte die Vorherrschaft gewinnen; es entstehen Ideengeschichte, Wirtschaftsgeschichte usw. Schließlich versucht moderne Historie verschiedene Gesichtspunkte zu vereinen, etwa unter dem Titel allgemeiner Kulturgeschichte. Solche Vereinigung

wäre grundsätzlich denkbar. Sie setzt freilich, wenn sie nicht eine bloße äußerliche Kombination von Gesichtspunkten, ein Nebeneinander, eine Abwechslung sein soll, eine Grundauffassung vom Wesen der Geschichte voraus, zu der wir heute nicht gelangt sind. Faktisch wird bei den einzelnen Historikern immer eine bestimmte Fragestellung leitend sein; und dagegen ist nichts einzuwenden, wenn diese nicht verabsolutiert wird, und wenn sich der Historiker bewußt bleibt, daß er den Gegenstand aus einer bestimmten Perspektive sieht, neben der auch andere Perspektiven nicht nur ihr Recht, sondern auch ihre Notwendigkeit haben.

In jeder Perspektive wird objektiv Richtiges gesehen. Die Subjektivität des Historikers (die Strenge seiner Methode vorausgesetzt) bedeutet nicht, daß er falsch sieht, sondern daß er eine bestimmte Perspektive wählt, daß er von einer bestimmten Fragestellung ausgeht. Ohne eine solche aber läßt sich ein Geschichtsbild überhaupt nicht entwerfen, sofern es über eine bloß chronistische und novellistische Darstellung hinausgehen und das Spiel der Kräfte im Gang der Geschichte und den Zusammenhang zeigen will. Insofern läßt sich sagen, daß analog wie in der Physik, so auch in der Geschichtswissenschaft das Subjekt am Zustandekommen der Erkenntnis beteiligt ist. Der Historiker photographiert die Geschichte nicht, sowenig wie der Maler ein Gesicht oder eine Landschaft, die er abbildet, photographiert.

IV

Außer diesem Moment der Perspektive ist aber noch etwas anderes zu bedenken, das ich das Moment der *existentiellen Begegnung* nennen möchte. Beim Zustandekommen des wissenschaftlichen Geschichtsbildes ist der Historiker mit seiner Existenz beteiligt, denn geschichtliche Phänomene sind das, was sie als solche – eben als geschichtliche Phänomene – sind, nicht ohne das sie auffassende geschichtliche Subjekt.

Es genügt nämlich noch nicht zu sagen, daß die Phänomene zu geschichtlichen dadurch werden, daß sie in einer bestimmten Perspektive gesehen sind, daß sie als Glieder eines Zusammenhangs der Ereignisse aufgefaßt werden. Diese Sicht ist in der Gefahr, das eigentliche Wesen des geschichtlichen Geschehens zu verfehlen und den Geschichtsverlauf nach Analogie des Naturverlaufs zu verstehen, wie es im sogenannten Historismus der Fall war (oder ist). Meist wird bei der Wahl der Perspektive schon das, was wir die Existenz des Historikers nennen, eine Rolle spielen, und wir müssen jetzt

versuchen, die Bedeutung klarzumachen, die die Existenz des Historikers, seine existentielle Begegnung mit der Geschichte, spielt.

Redend, das heißt ihr Wesen erschließend, wird die Geschichte erst für den, der selbst in der Geschichte steht und an ihr beteiligt ist. Erst für ihn werden die geschichtlichen Phänomene in ihrem Sinn sichtbar. Das ist natürlich nicht so gemeint, daß das auffassende Subjekt ihnen nach subjektivem Belieben einen Sinn zuschreibt, den sie an sich nicht haben. Es muß vielmehr deutlich werden, daß das echte Verhältnis des Historikers zur Geschichte nicht nach dem traditionellen Schema des Verhältnisses vom Subjekt zum Objekt erfaßt werden kann.

Ereignisse oder historische Gestalten sind geschichtliche Phänomene überhaupt nicht «an sich», auch nicht als Glieder eines Kausalzusammenhangs. Sie sind es nur *in ihrer Bezogenheit auf die Zukunft*, für die sie Bedeutung haben und für die die Gegenwart Verantwortung hat. Es läßt sich also sagen: zu jedem geschichtlichen Phänomen gehört seine eigene Zukunft, in der es sich erst als das zeigt, was es ist; genauer: in der es sich *immer mehr* als das zeigt, was es ist. Denn endgültig wird es sich als das, was es ist, erst zeigen, wenn die Geschichte ihr Ende erreicht hat.

Es ist daher verständlich, daß die Frage nach dem Sinn des geschichtlichen Ganges und der ihn gestaltenden Ereignisse erst eine Antwort erhielt, ja erst aufgeworfen wurde aus einer Anschauung heraus, die das Ende der Geschichte zu kennen meinte, nämlich aus der jüdisch-christlichen Eschatologie heraus. Die heidnische Antike kannte diese Frage noch nicht, und das philosophische Denken der Antike hat bekanntlich keine Geschichtsphilosophie entwickelt. Das geschah erst im Bereich des Christentums, eben weil dieses das Ende der Geschichte zu kennen meinte. In der modernen Zeit ist diese eschatologische Geschichtsbetrachtung säkularisiert worden bei Hegel wie bei Marx, die beide, je in ihrer Weise, auch das Ende der Geschichte zu kennen meinten und von da aus den Gang der Geschichte interpretierten.[1]

Maßen wir uns heute nicht an, Ziel und Ende der Geschichte zu kennen, und ist deshalb die Frage nach dem Sinn des ganzen Geschichtsverlaufs zu einer sinnlosen Frage geworden, so ist doch die Frage nach dem Sinn der Geschichte, aus der wir als aus unserer Geschichte kommen, sinnvoll, ja gefordert. Es ist die Frage nach der Bedeutung der

---

[1] *Vgl. K. Löwith, Meaning in History, 1949; deutsch: Weltgeschichte und Heilsgeschehen 1953.*

geschichtlichen Phänomene, auf die wir zurückblicken, für die durch die Zukunft zur Verantwortung gerufene Gegenwart. Solche Fragen können nur von der jeweiligen Gegenwart beantwortet werden, aber sie fordern auch eine Antwort. Und von dieser Einsicht aus ist auch die Frage: warum überhaupt Geschichtswissenschaft? erst zu beantworten.

Beispiele sind etwa das Zerbrechen der mittelalterlichen Einheitskultur – angesichts des Problems des Verhältnisses der Konfessionen und der Erziehung. Oder das Zerbrechen der mittelalterlichen Weltanschauung – angesichts der Frage, wie sich der Mensch heute in seinem Verhältnis zur Welt verstehen soll. Oder die Französische Revolution – angesichts der Frage nach der autoritären Ordnung des Staates. Oder die Entstehung des Kapitalismus und Sozialismus – angesichts des Problems der Ordnung der Wirtschaft.

In solcher geschichtlichen Besinnung werden die Phänomene der Geschichte zu wirklich geschichtlichen Phänomenen, beginnen sie, ihren Sinn zu enthüllen. Das heißt aber: Objektivität der historischen Erkenntnis ist weder im Sinne einer abschließenden Erkenntnis zu erreichen, noch auch in dem Sinne, daß ein Phänomen in seinem An-sich-Sein vom Historiker rein rezipierend wahrgenommen würde. Eben dieses An-sich-Sein des wirklich geschichtlichen Phänomens gibt es gar nicht.

Es wird klar sein, daß dieses alles nicht bedeutet, daß historische Erkenntnis in *dem* Sinne subjektiv ist, daß sie vom individuellen Belieben des «Subjekts», des Historikers, abhängt. Wenn die geschichtliche Fragestellung aus der geschichtlichen Bewegtheit des verantwortlichen Historikers erwächst, so schließt sie die Bereitschaft ein, *den Anspruch zu hören*, der im geschichtlichen Phänomen begegnet. Gerade deshalb gilt die für alle wissenschaftliche Forschung geltende Forderung der *Voraussetzungslosigkeit* auch für die historische Forschung, Selbstverständlich darf der Historiker die Ergebnisse seiner Arbeit nicht voraussetzen, sondern hat seine etwaigen persönlichen Wünsche hinsichtlich der Ergebnisse zum Schweigen zu bringen. Das bedeutet aber nicht, daß er um der Objektivität seiner Erkenntnis willen seine persönliche Individualität auslöschen müsse. Im Gegenteil! Das echte geschichtliche Verstehen setzt gerade die äußerste Lebendigkeit des verstehenden «Subjekts» voraus, die möglichst reiche Entfaltung seiner Individualität. Nur der selbst durch die Teilnahme an der Geschichte Bewegte und das heißt: der durch seine Verantwortung für die Zukunft für die Sprache der Geschichte

Erschlossene vermag die Geschichte zu verstehen. In diesem Sinne ist die «subjektivste» Interpretation der Geschichte gerade die «objektivste». Allein der durch die Frage seiner eigenen geschichtlichen Existenz Bewegte vermag den Anspruch der Geschichte zu hören.

Auch in diesem Falle entspringt dem Verstehen von Geschichte eine wissenschaftliche, «objektivierende» Darstellung. Denn auch in diesem Falle ist das gewonnene Erkenntnisbild ja nicht ein Produkt des «Subjekts», eine Projektion seiner Phantasien in die Vergangenheit, sondern es entsteht aus der Begegnung des Historikers mit der Geschichte, deren Anspruch er hört. Die lebendige Beteiligung des Historikers an der Geschichte, seine existentielle Begegnung mit ihr, rückt jedoch in die Rolle eines Mittels zur Gewinnung «objektiver» historischer Erkenntnis. Der am intensivsten, am leidenschaftlichsten beteiligte Historiker zwingt sich zu einem Wahrnehmen, das den höchsten Grad von Objektivität erreicht. Nur so kann er seine Erkenntnisse anderen vorlegen zur Anerkennung oder Kritik, statt im Monolog zu bleiben oder in lyrische Deklamationen zu geraten. Jede wissenschaftliche Forschung steht in der Diskussion, in der sich jede Erkenntnis zu bewähren hat.

V

Aber gibt es auch *ein grundsätzlich nicht objektivierendes Denken und Reden?* Es gibt das, sofern es ein Wahrnehmen gibt, das nicht in der Distanz der Interesselosigkeit, in der Passivität des bloßen Rezipierens geschieht, sondern in dem die interessierte Aktivität der Person, der Existenz, waltet. Aber galt das nicht auch vom echten Verstehen der Geschichte? Gewiß. Aber während dieses alsbald zum Mittel objektivierender Darstellung wird und sein Erkenntnisbild in die Diskussion stellt, gibt es ein existentielles Verstehen, das nur je meines ist, und aus dem wohl ein praktisches Lebensverhalten, aber keine objektivierende Darstellung folgen kann.

Ein einfaches Beispiel: Daß mein Vater mein Vater ist, läßt sich scheinbar objektiv feststellen und auch durch Beobachtung wahrnehmen. Aber daß er *mein* Vater ist, läßt sich im Grunde nur von einem einzigen wahrnehmen, nämlich von mir; und von mir nicht durch uninteressierte Beobachtung, sondern nur in der persönlichen Begegnung, in der er mir Vater ist und ich ihn mir Vater sein lasse. Oder wollte ich mich der Freundschaft eines Freundes durch Beobachtung, etwa durch psychologische Analyse,

vergewissern, so hätte ich damit das Freundschaftsverhältnis schon zerstört, das nur im gegenseitigen Vertrauen gründen kann. Vom Standpunkt des objektivierenden Sehens aus schließt Vertrauen ein Wagnis ein. Aber ohne solches Wagnis gibt es überhaupt kein personales Verhältnis zwischen Person und Person. Ein junger Mann, der seine (künftige) Braut durch die Auskunft eines Detektivbüros kennenlernen wollte, wird sie in ihrem personalen Sein überhaupt nicht kennenlernen, weil sich dieses nicht dem objektivierenden Sehen, sondern nur der existentiellen Begegnung erschließt.

Eine Uhr, die mir mein Vater einst geschenkt hat, ist für das objektivierende Sehen eine Uhr wie andere, bzw. ihre Eigenart kann auf Grund der Klassifikation von Uhren nach objektiven Maßstäben bestimmt werden, etwa als Schweizer Fabrikat, als ein so und so konstruiertes Werk, das einen Wert von so und so viel Geld hat. Sie ist austauschbar gegen eine ebenso konstruierte, ebenso wertvolle Uhr, und sie ist durch eine solche ersetzbar, wenn ich sie etwa verloren habe. Aber als Geschenk meines Vaters ist sie weder austauschbar noch ersetzbar; denn gerade das, was sie für mich als Geschenk meines Vaters ist, ist nicht austauschbar und ersetzbar. In ihr begegnet mir immer wieder die Liebe und Güte meines Vaters, die als solche nur in der Begegnung erfahrbar ist.

Wollte ich sagen, es sei doch auch konstatierbar, daß sie das Geschenk meines Vaters ist, so wäre das zwar nicht falsch. Aber indem ich die Liebe und Güte meines Vaters in den Bereich des objektivierenden Denkens einbeziehe, hebe ich ihren eigentümlichen Charakter auf, den sie nur als mir begegnende haben. Das wird leicht daran sichtbar, daß ein Sohn, der die Güte seines Vaters als objektives Faktum konstatiert und sich *daraufhin* allerlei gestattet, zum Beispiel Schulden zu machen, indem er mit der Güte des Vaters *rechnet*, diese überhaupt nicht wahrnimmt. Denn täte er es, so würde das Vatersein seines Vaters nicht die Freigabe seines Leichtsinns, seiner Willkür sein, sondern verurteilendes Gericht, wie es das für den «verlorenen Sohn» in der Parabel Jesu ist, in der echtes und falsches Sohnsein einander gegenübergestellt werden. Das echte Sohnesverhalten *rechnet* gerade nicht mit dem Vatersein des Vaters; dieses ist für den echten Sohn nicht ein objektives Datum, das ein «Daraufhin» begründen könnte.

Habe ich im personalen Sein – und das heißt zugleich: in personalen Verhältnissen – mein eigentliches Sein, meine *Existenz*, so läßt sich also sagen, daß meine Existenz nicht objektivierbar ist. Wohl läßt sich natürlich über Existenz objektiv reflektieren,

das heißt über das, was Existenz überhaupt bedeutet, über das Wesen von Existenz. Aber solche Reflexion erkennt ja eben dieses, daß Existenz je meine ist und nur je von mir übernommen oder vollzogen werden kann; das heißt aber: Existenz ist jeweils *Ereignis* in den Entscheidungen des Augenblicks. Sie ist nichts Vorhandenes, sondern je und je Geschehendes. Mein Sein als Vater oder als Sohn, als Gatte oder als Freund läuft nicht ab wie ein Naturprozeß, sondern steht ständig in Frage und kann nur in meinen Entscheidungen gewonnen oder verloren werden. Die ihm eigene Kontinuität ist keine naturhafte, sondern eine geschichtliche. Das bedeutet natürlich nicht, daß die Entscheidung immer eine bewußte zu sein braucht.

Die *Entscheidung* besteht in der Erfassung der Situation, des Augenblicks, in dem ich in meiner Existenz, als Ich, als Person gefordert bin. Schon dadurch wird klar, daß die Nichtobjektivierbarkeit der existentiellen Entscheidung nicht ihre völlige Subjektivität meint, daß sie bodenlose Willkür ist, der keine «objektive» Wirklichkeit entspricht.[1] Aber diese Wirklichkeit ist nicht die im objektivierenden Sehen wahrnehmbare, sondern die der Begegnung. Keine historische oder soziologische Analyse der Situation kann mir die Antwort geben, was hier und jetzt von mir gefordert ist – wenngleich eine solche Analyse gerade auch gefordert sein kann, damit ich die Möglichkeiten für meine konkrete Entscheidung übersehe. Aber sofern nicht *etwas* von mir gefordert ist – etwa meine Stimmabgabe für eine Partei im Falle der Wahl, oder die Entscheidung, ob ich ein bestimmtes Amt übernehmen soll –, sondern sofern *ich* (in alle dem) gefordert bin, nimmt mir keine Analyse die Verantwortung der Entscheidung ab. Es kann gerade umgekehrt sein, daß ich nämlich, wenn ich *mich* gefordert weiß und mich der Forderung nicht verschließe, erst ruhig und klar die Möglichkeiten und Bedingungen der praktischen Entscheidung sehe.

Wie das für die Entscheidungen innerhalb des engsten Kreises persönlicher Begegnungen und für die Sphäre des gesellschaftlichen und politischen Lebens gilt, in denen ich als Person zu existieren habe, so gilt es auch für die *Begegnung des Schicksals*. Wie ich ein Schicksal aufnehme und bestehe, mich ihm öffne oder verschließe, ist immer jeweils Sache der Entscheidung. Wollte man sagen, es sei Sache der Weltanschauung oder des

---

[1] *Solches Mißverständnis liegt vielleicht bei J. P. Sartre vor, doch möchte ich darüber nicht urteilen.*

Glaubens, so ist doch die Bewährung der Weltanschauung oder des Glaubens immer Sache der Entscheidung. Denn man besitzt eine Weltanschauung oder einen Glauben nicht wie wissenschaftliche Erkenntnisse. Sie werden immer wieder durch die konkreten Begegnungen des Schicksals in Frage gestellt und sind nur echt, indem sie immer wieder Ereignis werden.

Die im Augenblick von mir geforderte Entscheidung reißt mich in gewisser Weise aus dem Zusammenhang meines Daseinsverlaufs heraus; in gewisser Weise! Denn in der Entscheidung handelt es ja immer auch um die Stellungnahme zu meinem bisherigen Dasein, dem ich entweder treu zu sein habe, oder von dem ich mich zu einem neuen Leben abkehren soll. Aber indem der Zusammenhang meines Daseins durch eine neue Begegnung – nicht in seinem Daß, aber in seinem Wie – fraglich gemacht wird, ist der Augenblick der Entscheidung ein isoliertes, besser: ein neues Jetzt, und meine Entscheidung ist nicht einfach aus dem Früheren ableitbar, wie etwa eine wissenschaftliche Erkenntnis das Ergebnis vorausgegangener Erkenntnisse sein kann.

Diese Tatsache zeigt noch einen anderen Unterschied des existentiellen Wahrnehmens vom objektivierenden Denken. Dieses versteht sein Objekt aus dem Zusammenhang des Objektbereiches, dem es zugehört. Für das objektivierende Denken gilt: ein Phänomen ist so lange nicht verstanden, ein X oder ein Rätsel, bis es an einem bestimmten Ort in der Ordnung, die jedem Gegenstandsbereich eigen ist, lokalisiert ist. Neues im radikalen Sinne kann es hier nicht geben; jedes Einzelne ist gewissermaßen schon vorgesehen in dem Entwurf, der immer die Erforschung eines Gegenstandbereiches leitet. Neu kann hier ein Phänomen nur in dem Sinne sein, daß es als neue Konstellation der auf diesem Gebiet gegebenen Möglichkeiten oder wirkenden Kräfte erscheint. Aber die Möglichkeiten sind begrenzt. Tritt etwas auf, was aus den bisher bekannten (oder angenommenen) Möglichkeiten nicht verständlich gemacht werden kann, so kann sich die objektivierende Wissenschaft nicht damit begnügen, diese Tatsache einfach konstatierend hinzunehmen oder gar den Einbruch einer jenseitigen Macht anzunehmen; sondern es tritt das ein, was man die Grundlagen-Krisis der betreffenden Wissenschaft nennt. Das heißt: die betreffende Wissenschaft revidiert ihre Voraussetzungen, sie erkennt, daß der seither leitende Entwurf, in dem das Gegenstandsgebiet erfaßt war, nicht ausreicht, und sie entwickelt einen neuen Entwurf, in dem dann das innerhalb des alten Entwurfs rätselhafte Phänomen verständlich wird.

Für das objektivierende Sehen halten die Phänomene gleichsam still. Gleichsam! Denn ich kann natürlich auch Bewegungsvorgänge dem objektivierenden Sehen unterwerfen. Dann ist der ganze Bewegungsvorgang das Stillhaltende bzw. Stillgestellte. Das ist ja am Experiment deutlich, durch das Bewegungsvorgänge beliebig für die Beobachtung produziert werden. Sie müssen es sich gleichsam gefallen lassen, Objekt für die Beobachtung zu werden.

Existentielle Ereignisse halten nicht still und lassen es sich nicht gefallen, produziert zu werden und Objekt der Beobachtung zu sein. Daher das Wagnis im personalen Verhältnis des Vertrauens und der Liebe. Ich kann das mir begegnende Vertrauen, die mir geschenkte Liebe nicht erst besehen, um daraufhin festzustellen, daß der Begegnende wirklich vertrauenswürdig und gütig ist, sondern ich kann das mir entgegengebrachte Vertrauen, die mir geschenkte Liebe nur in der Offenheit des Vertrauens erkennen.

Ich kann auch meine eigenen Entscheidungen nicht besehen, sondern nur vollziehen. Dem, der meint, er könnte dem Risiko der Entscheidung entgehen durch objektive Feststellung dessen, was er zu tun hat und tut, sagt Luther: «Pecca fortiter!». Wer vor der Entscheidung auf sich, den sich Entscheidenden, reflektiert, hat eben damit schon eine Entscheidung gefällt – was natürlich nicht bedeutet, daß man sich nicht zu fragen habe: «Kann ich dieses oder jenes verantworten?» Aber in diesem Sich-selbst-Fragen ist schon eine Entscheidung gefällt, nämlich die, Verantwortung zu übernehmen.

Ich kann auch nicht auf meine Entscheidungen in objektivierendem Sehen zurückblicken und mir das Zeugnis ausstellen, ob ich mich recht entschieden habe oder nicht. Ich habe vielmehr stets das Risiko auf mich zu nehmen, ob meine Entscheidung recht oder unrecht war (vgl. 1. Kor. 4, 4). Der sachgemäße Rückblick kann nicht durch objektivierende Reflexion angestellt werden, sondern kann sich mir nur aufdrängen durch mein mich anklagendes Gewissen.

VI

Es ist hoffentlich deutlich geworden, daß es ein Denken und Reden über Existenz nur in dem Sinne geben kann, daß der Begriff von Existenz expliziert wird – wie ja durch die soeben gegebenen Ausführungen versucht worden ist. Aus ihnen ergab sich ja, daß Existenz ihrem Sinne nach je meine Existenz ist, *über* die ich nicht reden kann, sondern *aus* der allein ich reden kann.

Das hat nun für die *Theologie* die Einsicht zur Folge, daß ein Reden über Gott als ein objektivierendes Reden nicht möglich ist. Natürlich kann ich – wie in bezug auf Existenz – wohl den Sinn des Gottesgedankens und des Glaubens an Gott entwickeln, aber ich kann nicht objektivierend über Gott selbst reden, der mir nur je in seinem mich in meiner Existenz treffenden Wort begegnet. Von ihm läßt sich nur aus der Existenz reden in Furcht und Zittern, in Dank und Vertrauen. Gottes Güte kann ich nicht objektiv konstatieren, so daß ich mit ihr rechnen könnte. Sie ist kein Daraufhin meines Verhaltens. Nur in der Entscheidung des Glaubens, in der Preisgabe meiner selbst kann ich sie als Güte erkennen. Gottes Allmacht kann ich nicht im objektivierenden Wahrnehmen erkennen und mit ihr rechnen, wie es in dem oft gehörten Satz geschieht: «Wenn Gott allmächtig ist, dann kann er auch dies oder das tun.» Sondern ich kann sie nur als von ihm in meiner Existenz Überwältigter anerkennen.

Gott ist nicht eine Größe, die innerhalb des kosmischen Zusammenhangs ihren Platz hat, so daß er als eine innerhalb dieses Zusammenhangs, sei es auch an seiner Spitze, notwendige Größe gedacht werden könnte. Gott hält nicht still und läßt sich nicht zum Objekt der Beobachtung herab. Man kann ihn nicht sehen, sondern nur hören. Seine Unsichtbarkeit liegt nicht am Unzureichenden unserer Wahrnehmungsorgane, sondern ist grundsätzlich zu verstehen als sein Enthobensein aus dem Bereich des objektivierenden Wahrnehmens. *Seine Offenbarung ist Offenbarung nur in actu* und wird nie zur Offenbartheit. Der seinem Wort Glaubende hat certitudo im existentiellen Akt des Glaubens, aber er hat keine securitas. Denn Gott ist nicht festzuhalten im Glauben in dem Sinne, daß der Glaubende auf seinen Glauben als auf eine ein für allemal gefällte Entscheidung zurückblicken könnte. Gott bleibt immer jenseits des einmal Erfaßten, das heißt: meine Glaubensentscheidung ist nur echt als immer neu vollzogene. Gott ist «der Gast, der immer weitergeht» (Rilke); in keinem Jetzt ist er als der Bleibende faßbar, sondern als der, der immer neu meine Entscheidung fordert, steht er immer als der Kommende vor mir, und diese *seine ständige Zukünftigkeit ist seine Jenseitigkeit.*

Rudolf Bultmann, Marburg (Deutschland)

DER EXISTENTIELLE CHARAKTER DES KONSEQUENT-ESCHATOLOGISCHEN JESUS-VERSTÄNDNISSES ALBERT SCHWEITZERS IM ZUSAMMENHANG MIT DER HEUTIGEN DEBATTE ZWISCHEN BULTMANN, BARTH UND JASPERS

I

Am Schluß seiner «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» bekennt Albert Schweitzer von Jesus: «Als ein Unbekannter und Namenloser kommt er zu uns, wie er am Gestade des Sees an jene Männer, die nicht wußten, wer er war, herantrat. Er sagt dasselbe Wort: Du aber folge mir nach! und stellt uns vor die Aufgaben, die er in unserer Zeit lösen muß. Er gebietet. Und denjenigen, welche ihm gehorchen, Weisen und Unweisen, wird er sich offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft an Frieden, Wirken, Kämpfen und Leiden erleben dürfen, und als ein unaussprechliches Geheimnis werden sie erfahren, wer er ist ...»

Das echte Pathos dieser Sätze läßt spüren, daß es sich hier um Schweitzers Eigenstes handelt. Dahinter steht er nicht nur als Forscher, sondern als Mensch mit seinem Leben. Unwillkürlich denken wir dabei an seinen Entschluß, Urwaldarzt zu werden. In dem Aufruf der Pariser Mission, welcher für ihn in jener Stunde bestimmend wurde, standen die Worte: «Menschen, die auf den Wink des Meisters einfach mit: Herr, ich mache mich auf den Weg, antworten, dieser bedarf die Kirche.»

Aber nun wird man auch nicht übersehen können, daß die zitierten Schlußsätze aus der «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» in einer gewissen Spannung stehen zu der Art, wie Schweitzer gerade in diesem Werk zu seiner Konzeption des konsequent-eschatologischen Jesus gelangt, und zu dem Bild, das er hier von dem «wirklichen Jesus der Geschichte» entwirft, weiter aber auch zu der Art und Weise, wie er in diesem und seinen anderen theologischen und philosophischen Werken die bleibende Bedeutung dieser Gestalt faßt und sie in seine ethische Weltanschauung einfügt.

Was zunächst den Weg betrifft, welchen Schweitzer als Forscher einschlägt, um das Rätsel der Erscheinung Jesu und ihrer Wirkung in der Geschichte zu lösen, so bedient

er sich dazu der Methoden der historisch-kritischen Geschichtswissenschaft, ergänzt durch die Gesichtspunkte problemgeschichtlicher Forschung. Hier geht es nicht darum, den Ruf Jesu im eigenen Leben zu vernehmen und ihn aus dem heraus zu verstehen, was er in demjenigen wirkt, welcher diesem Ruf Folge leistet. Historische Kritik heißt Zurückstellung der eigenen Subjektivität zugunsten einer möglichst objektiven Distanzhaltung. Es geht nicht darum, wie ich jetzt Jesus höre, sondern wie er einst von anderen gehört wurde, nicht darum, was er heute wirkt, sondern was er damals, unter ganz anderen Umständen und Voraussetzungen, gewollt hat. Problemgeschichtliche Forschung besteht in einem Experimentieren mit Lösungsversuchen, wie sie in der Geschichte aufgetreten sind, um durch die Einsicht in deren Ungenügen zu einer vorläufig besseren Hypothese zu gelangen. Der an mich persönlich ergehende und in meinem Leben zu verwirklichende Anspruch Jesu wird hier also gerade suspendiert. Der einzige Anspruch, unter welchem der Wissenschaftler steht, ist derjenige der allgemein nachweisbaren historischen Wahrheit. Hier gibt es keine Unbedingtheit praktischer Nachfolge, sondern nur in stetem Fluß bleibende historische Theorien. Der Jesus, der hier sichtbar wird, gehört nicht der Gegenwart, sondern der Vergangenheit an.

Das wird deutlich an dem Bilde Jesu, zu welchem Schweitzer auf diesem Wege historischen Forschens gelangt. Der Jesus der konsequenten Eschatologie denkt und handelt in den Begriffen und Vorstellungen des uns fremdartig und phantastisch erscheinenden und durch die neuzeitliche Wissenschaft überholten Weltbildes der spätjüdischen Apokalyptik. Aber es steht hier nicht nur ein magisch-mythologisches Welt- und Geschichtsbild unserer durch die moderne Wissenschaft geprägten Welt- und Geschichtsauffassung gegenüber. Gerade wenn man die, in der Verkündigung Jesu vorausgesetzte, eschatologische Situation in Betracht zieht, so erweist sich sowohl seine Erwartung des nahe bevorstehenden Endes dieser Welt als auch die messianische Rolle, zu welcher er sich darin bestimmt glaubt, als eine Täuschung. Schweitzer deckt die Auswirkungen des Ausbleibens der erwarteten Parusie Jesu als des Messias nicht nur innerhalb des Neuen Testamentes auf, sondern glaubt in dem Gegensatz zwischen dogmatisch postuliertem und tatsächlichem, uneschatologischem Geschichtsverlauf auch den Ansatzpunkt und das Entwicklungsgesetz des Weiterwirkens Jesu in der Geschichte gefunden zu haben. Eine direkte Übernahme der durch die Naherwartung des Endes und sein messianisches Selbstbewußtsein geprägten Worte in unsere Zeit kann demnach nicht in Frage kommen.

Eine Autorität vermag Jesus nach Schweitzer für uns nur dann zu sein, wenn wir den Sinngehalt seiner eschatologischen Verkündigung in unsere uneschatologische Weltanschauung übersetzen. Der bleibende Sinngehalt des in seinen eschatologischen Vorstellungsformen als Täuschung erwiesenen Lehrens und Handelns besteht in dem darin wirksamen ethischen Willen zur Verwirklichung einer sittlichen Weltvollendung unter Einsatz und Opfer der eigenen Person. Das von Jesus erwartete eschatologische Geschehen stellt in Wirklichkeit nicht den Ermöglichungsgrund für diese Weltvollendung dar, sondern spielt nur die Rolle des Ausdruckmaterials seines ethischen Willens. Seine allein haltbare Begründung kann dieser Wille für Schweitzer nur in dem Denkendwerden des mit allem Leben verbundenen Willens zur Lebensvollendung finden. Das denknotwendige Prinzip der «Ehrfurcht vor dem Leben» erhebt den natürlichen Lebenswillen zu dem alles Leben einschließenden Willen zu absoluter Lebensvollendung und verpflichtet uns zu unbedingter Hingabe an alles Leben. Nicht mit einem irrationalen Jesus-Erlebnis, sondern mittelst rationaler Überlegungen begründet Schweitzer seine «Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben». Grundsätzlich ist diese Ethik vom überlieferten Jesus-Glauben unabhängig. Wohl aber ist ihm Jesu Reichgottesglaube ein einzigartiger Ausdruck derselben.

Wenn Schweitzer in dieser Weise die Eschatologie Jesu in die Kulturethik der Ehrfurcht vor dem Leben übersetzt, so besitzt er nun aber doch auch ein metaphysisches Äquivalent für die in der eschatologischen Verkündigung Jesu wurzelnde, für ihn hinfällig gewordene Heilsgeschichtskonstruktion des traditionellen Christentums. In allen Erscheinungen des auf Weltvollendung gehenden sittlichen Liebeswillens, wie er in Jesu Reichgottesglauben und seinen Liebesgeboten in Erscheinung tritt, erblickt er ein Offenbar- und Wirksamwerden des ewigen Liebeswillens Gottes, der in der Welt, in welcher Leben nur auf Kosten von anderem Leben lebt, verborgen ist und mit seinem, jenseits von Gut und Böse stehenden, geheimnisvollen Schöpferwillen im Kampfe steht. Wo immer aus Ehrfurcht vor dem Leben heraus barmherzige Liebe tätig wird und Menschen in solcher Hingabe einen Frieden finden, der höher ist als alle Vernunft, da wird ein Stück weit göttliche Weltversöhnung sichtbar. Aber wenn sich schon durch dieses in der Liebe Tätigsein das Geheimnis des entzweiten Willens in Gott etwas lüftet, so geht Schweitzer in der aussprechbaren Enthüllung des Sinnes des rätselhaften Weltgeschehens noch weiter, indem er erklärt, daß wir im Vertrauen auf

die Kraft des sittlichen Geistes an der Zukunft der Welt nicht zu verzweifeln brauchten. So dunkel uns die Geschichte erscheint – der Geist ergibt sich nicht dem Pessimismus, sondern bleibt allen Katastrophen gegenüber optimistisch im Blick auf neue Möglichkeiten menschlicher Kultur.

Mit dieser Art des Geschichtsverständnisses und des Jesus-Bildes sowie der Auffassung Jesu als der Verkörperung eines ethischen Prinzips und dieser Kulturweltanschauung, durch welche Gottes und der Welt Rätsel gelöst werden, scheint uns also das Bekenntnis zu jenem uns unmittelbar ansprechenden Namenlosen, dessen erlösende Kraft wir nur in seiner persönlichen Nachfolge als unaussprechbares Geheimnis erfahren, in Spannung, wenn nicht in Gegensatz zu stehen. Aber nun lassen sich in Schweitzers Werken durchaus auch Ausführungen aufweisen, welche unsere vorstehende Analyse zu widerlegen scheinen, indem sie an allen vier ins Auge gefaßten Punkten noch eine ganz andere Einstellung Schweitzers – und zwar gerade als Forscher und Denker – offenbaren als die eben entwickelte – Aussagen, welche durchaus in der Linie jenes Schlusses der «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» stehen. Wir würden ihm nicht gerecht werden und ihn nicht verstehen, wenn wir nicht auch dieser anderen Aussagenreihe die gebührende Beachtung schenkten – mag es uns darüber auch nur noch schwerer werden, seine Gesamthaltung als Einheit zu fassen.

Wenn Schweitzer sich auch seinem Stoff gegenüber einer distanzierenden Objektivität befleißt und nicht davor zurückschreckt, uns den eschatologischen Jesus in seiner ganzen Fremdartigkeit vor Augen zu stellen – sowohl in der «Schlußbetrachtung» der «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» als auch besonders in der Erörterung der Geschichtstheologie Ritschls und seiner Anhänger, und dann wiederum in der Darstellung des Verhältnisses des Apostels Paulus zu Jesus als Christus-Mystik –, weiß er doch noch um eine ganz andere Voraussetzung, welche zu einem wirklichen Verständnis der geschichtlichen Erscheinung Jesu erfüllt sein muß. Um Jesus zu verstehen, genügt es nicht, von ihm historische Kunde zu haben und diese mit allen Mitteln der Geschichtswissenschaft zu bearbeiten. Es ist dazu vielmehr auch eine innere Gleichgestimmtheit und -gesinntheit, eine Gemeinschaft des Sehnens und Wollens notwendig. Wo diese fehlt, da ist alle historische Wissenschaft umsonst. Darum kann er in der in der Gemeinschaft des Leidens und des Geistes mit Jesus sich verwirklichenden Christus-Mystik des Apostels Paulus, der vom Christus nach dem Fleische nichts wissen will, die wahre,

bleibende Art des Jesus-Verständnisses für alle Zeiten erblicken. Aus diesem Grunde hält er der modernen Geschichtstheologie entgegen: «Es war also der Mangel an innerlicher Gleichgestimmtheit des Wollens, Hoffens und Sehnens, der eine wirkliche Erkenntnis des historischen Jesus und eine umfassende religiöse Beziehung auf ihn unmöglich machte.»

So unerläßlich für Schweitzer die Arbeit der historischen Forschung ist, und so sehr er davon überzeugt ist, daß der konsequent-eschatologische Jesus der wirkliche historische Jesus sei, so wenig will er den Glauben sich auf Geschichte begründen lassen. Und das nicht nur deshalb, weil jedes Resultat der Geschichte stets nur hypothetisch bleibt, sondern auch weil nach ihm der Glaube seinen Grund nicht in etwas Vergangenem und Fremdem, sondern nur in der unmittelbaren, eigenen denkenden Selbst- und Welterfahrung haben kann. «Historisch forschen und denken, aber nicht in der Geschichte stecken bleiben!» lautet seine Parole. Und deshalb kann ihm dann plötzlich der historische Jesus, auch der konsequent-eschatologische, gar nicht mehr wichtig sein. «Um Jesus zu erkennen und zu erfassen», erklärt er kühn, «braucht es keiner gelehrten Bevormundung. Es ist auch nicht erforderlich, daß der Betreffende die Einzelheiten der öffentlichen Wirksamkeit Jesu begreife und sie sich zu einem ‚Leben Jesu' zusammenstellen könne. Sein Wesen und das, was er ist und will, drängt sich ihm schon aus einigen lapidaren Aussprüchen auf.»

Und wenn er das, was Jesus «ist und will», auch in das auf rationale Einsehbarkeit Anspruch erhebende Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben glaubt zusammenfassen zu können und so im eschatologischen Jesus die Verkörperung einer denknotwendigen ethischen Idee erblickt, so darf man doch auch nicht übersehen, daß dieser moralische Rationalismus bei Schweitzer auf etwas völlig Irrationalem beruht, nämlich auf dem wissenschaftlich weder zu erfassenden noch zu erklärenden, sondern nur in intuitivem Miterleben innezuwerdenden Geheimnis des All-Lebens, von dem jedes einzelne Lebendige nur ein Teil ist. Entsprechend seiner ethischen Mystik der denkend erfahrenen und in der Liebe zu verwirklichenden Gemeinschaft alles Lebens kann er denn auch sein Verhältnis zu Jesus als rationale «Jesus-Mystik» bezeichnen.

Das nämliche ist schließlich auch hinsichtlich seiner Gottes- und Weltmetaphysik zu beachten. So nahe ihm eine theogonische Spekulation läge und so sehr er sich den moralistischen Rationalisten des Aufklärungszeitalters verwandt empfindet, so zurück-

haltend bleibt er doch in seinen spekulativen Aussagen, und bescheidet er sich letztlich zu einem metaphysischen Agnostizismus, und so sehr hält er sich von dem illusionären Optimismus einer früheren Fortschrittsgläubigkeit fern. Im zweiten Band seiner Kulturethik hat er diese seine Position einmal in das wunderbare Bild gefaßt, daß wir nicht imstande seien, den Dom einer universal-teleologischen Weltanschauung auszubauen, daß es aber dennoch möglich sei, in dem bruchstückhaften Chor der ethischen Mystik immerwährend Gottesdienst zu halten.

Die im Blick auf die Hauptmasse des dort Voraufgehenden einigermaßen überraschende mystisch-ethische Jesus-Theologie, in welcher die «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» ausmündet, steht also durchaus nicht vereinzelt, sondern dieser Ton zieht sich durch das gesamte Denken Albert Schweitzers hindurch. Es bleibt also – um es nochmals zusammenzufassen – bei dem vierfach zwiespältigen Eindruck, welchen Methode und Inhalt seines konsequent-eschatologischen Jesus-Verständnisses auf uns machen, indem darin eine Spannung vorliegt zwischen: historisch-kritischer Objektivität und Verstehen von «Wille zu Wille», zeitgeschichtlich bedingter Fragwürdigkeit Jesu und zeitloser Unmittelbarkeit seines Befehlswortes, allgemein einsichtigem ethischem Prinzip und persönlichem Ergriffensein von Jesus, metaphysischer Spekulation und agnostischem Verzicht auf Welterklärung im Ganzen um der ethischen Tat des Glaubens im einzelnen willen.

Die Herausstellung dieser Gegensatzpaare in Schweitzers Theologie und Philosophie will zunächst keineswegs als eine Kritik an seiner religiös-philosophischen Position verstanden werden; denn einmal bildet schon sein schriftstellerisches Werk und dann noch viel mehr die Existenz dieses Menschen, zu der auch sein ganzes übriges Wirken gehört, eine derartige Einheit, daß ihr gegenüber die hier vorgenommene Analyse als künstlich und abstrakt erscheinen muß. Zum andern aber vermag kaum etwas anderes die Aktualität von Schweitzers Denken für die heutige theologische Situation aufzudecken als die in unserer Analyse darin sichtbar gewordene Spannungsgeladenheit. Heutige Theologie mag «die Lösung der konsequenten Eschatologie» zum Teil mit Recht in Frage stellen und Schweitzers Jesus-Mystik dogmatisch, zum Teil ebenfalls nicht zu Unrecht, kritisieren – wenn sie jedoch nicht blind ist für ihre eigene Problematik, dann wird sie sich der Erkenntnis nicht verschließen können, daß es schon bei Schweitzer um die nämlichen Probleme geht, mit denen sie auch noch heute zu

ringen hat. Zum Beweis dieser wahrhaftigen Aktualität der Problematik von Schweitzers Versuch eines konsequent-eschatologischen Jesus-Verständnisses wollen wir im Folgenden einen Blick auf die entsprechenden Positionen und Auseinandersetzungen in der heutigen theologischen Debatte werfen, in welcher es gelegentlich den Anschein haben könnte, als ob man Schweitzer theologisch gar nicht mehr ernst zu nehmen brauchte. Wenn er selber auch nicht mehr in diese Debatte eingreift, so verbinden ihn gerade die Spannungen seines Forschens und Glaubens mit den in der heutigen Theologie akuten Problemen und einander entgegenstehenden Standpunkten. Erst wenn sich aus der gegenwärtigen Diskussion eine tiefere Einsicht und bessere Formulierungen in bezug auf das, worum es Schweitzer geht, finden sollten, würde man von einer wirklichen und dann auch notwendigen Kritik an seinem Jesus-Verständnis reden können. Aber auch dann würde als Antikritik dieser theologischen Kritik an Schweitzer noch einmal die in seiner Existenz vorliegende wirkliche Einheit seines spannungsreichen Denkens gegenüberstehen.

Wir wollen sehen, wie es sich damit verhält.

II

Seit dem Jahrhundertanfang, als Schweitzer mit seinem konsequent-eschatologischen Jesus-Verständnis auftrat, hat sich die Diskussionsgrundlage stark verändert. Schweitzer hatte es seinerzeit mit den Ritschlianern, den konfessionell Orthodoxen und den Spekulativ-Liberalen zu tun. An Stelle dieser Gesprächspartner von damals sind heute andere getreten. Die Ritschl-Herrmannsche Geschichtstheologie hat eine Fortsetzung in neuer Form bei *Bultmann* gefunden. Im Blick auf die Wirkung von *Barths* Theologie spricht man von einer Neu-Orthodoxie. Im theologischen Liberalismus scheint heute Hegels Spekulation durch *Jaspers'* Existenzphilosophie ersetzt zu werden. Zur Orientierung über die mit diesen drei Namen gekennzeichnete heutige Gesprächslage dienen am besten «Kerygma und Mythos» Band 1–3, Barths «Lehre von der Erlösung» in der «Kirchlichen Dogmatik» IV, 1, sowie seine Schrift «Rudolf Bultmann, ein Versuch, ihn zu verstehen» und die Auseinandersetzung zwischen Karl Jaspers und Rudolf Bultmann über «Die Frage der Entmythologisierung».

Vergegenwärtigen wir uns in möglichst knapper Charakterisierung die in bezug auf die bei Schweitzer festgestellte Problematik hier neu aufgetretenen Standpunkte.

Rudolf Bultmann ist zunächst wie Schweitzer ein Vertreter der historisch-kritischen Forschung. Auf Grund seiner formgeschichtlichen Untersuchungsmethoden verhält er sich den Texten gegenüber freilich kritischer als Schweitzer. Ein «Leben Jesu» zu rekonstruieren, hält er auf Grund der Art der Quellen überhaupt nicht mehr für möglich. Belangreich ist für ihn sozusagen nur noch der gepredigte Jesus, das Christus-Zeugnis des Neuen Testaments. Als Glaubenszeugnis ist die Überlieferung von Jesus aber auch nur vom Glauben aus voll zu erfassen. Wie das Kerygma ein Ausdruck des Selbstverständnisses des menschlichen Daseins von dem historisch gar nicht zu erfassenden «Christus-Geschehen» aus ist, so kann der Inhalt des Glaubens nicht in Kategorien gegenständlichen Denkens verstanden werden, sondern nur in Existentialien, das heißt Aussagen von nichtobjektivierbarer Existenz, der es um ihren Sinn geht. Der bei Schweitzer festgestellte zwiefache Erkenntnisweg des objektiven Distanzhaltens und der Unmittelbarkeit des Verstehens von «Wille zu Wille» fällt also bei Bultmann zusammen in das als Ausdruck von Selbstverständnis wohl formgeschichtlich zu eruierende, aber nur im Glaubensgehorsam zu verstehende Kerygma.

Obschon Bultmann die Schweitzersche Konstruktion eines konsequent-eschatologischen Lebens Jesu ablehnt, so teilt er doch bis in Einzelheiten hinein den von Schweitzer nachgewiesenen Zusammenhang der Verkündigung Jesu mit der Mythologie der spätjüdischen apokalyptischen Eschatologie. Die Naherwartung des Endes und ihre Enttäuschung durch das Ausbleiben der Parusie sind für ihn eine Selbstverständlichkeit. Aber obschon er mit Schweitzer der Meinung ist, daß durch das Ausbleiben der Parusie eine Repristination der neutestamentlichen Eschatologie «erledigt» sei, gibt es für ihn nun doch – entsprechend Schweitzers Bekenntnis zu dem entscheidenden Wirksamwerdenkönnen «einiger lapidarer Aussprüche» Jesu – die Möglichkeit, daß durch das Kerygma von Christus Heil verwirklicht wird. Bultmann steht auch nicht an, hier von einem eschatologischen Geschehen zu sprechen. Wo «das Wort» verkündigt und gehört wird, da ist nach ihm Eschatologie aktuell, indem sich hier der Mensch aus Gnade mitten in der Welt als frei von der Welt verstehen lerne und damit zur Liebe fähig werde. Der Unterschied dieser Bultmannschen Aktualisierung der Eschatologie zu derjenigen Schweitzers besteht – abgesehen von der Einengung auf die lutherische Rechtfertigungslehre, welche sie bei Bultmann erfährt – nur darin, daß Schweitzer von einem Übersetzen der Intention Jesu aus einer Weltanschauung in die andere, aus der eschatologischen

in die ethische, spricht, während für die existentiale Interpretation der fragwürdige Begriff der Weltanschauung überhaupt dahinfällt.

So wird denn für Bultmann Jesus nicht, wie für Schweitzer, zur Verkörperung einer zeitlos gültigen Idee einer ethischen Weltanschauung, die ihre Gültigkeit in sich selber trägt und ohne Berufung auf die geschichtliche Erscheinung möglich ist. Die Wahrheit des Glaubensentscheides gegenüber der Botschaft von dem erlösenden Christus-Geschehen läßt sich nach Bultmann nicht allgemein nachweisen und garantieren, sondern bleibt in der Anerkennung der «Geschichtlichkeit» des Glaubens ein Wagnis. Aber das kann uns nicht hindern, in dem Bultmannschen Christus-Geschehen als existential interpretiertem Mythos von der Möglichkeit des Verfallens oder Eigentlichwerden von Existenz doch eine Parallele zu sehen zu Schweitzers Verbindung seines ethischen Prinzips mit der historischen Gestalt Jesu. Der Jesus der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist bei Bultmann zu dem in die Entscheidung stellenden Kerygma von der Möglichkeit des Eigentlichwerdens des Daseins geworden.

Wenn schließlich Schweitzer von der notwendigen Enteschatologisierung des Christentums spricht und an Stelle der biblischen Heilsgeschichte und ihrer säkularisierten Gestalten die Metaphysik eines in sich entzweiten universalen Lebenswillens treten läßt, der durch die ethische Tat der Liebe jeweils wenigstens in etwas versöhnt wird, so hat in unseren Tagen Bultmann die Forderung der Entmythologisierung der christlichen Verkündigung aufgestellt und will unter Verzicht auf alle Mythologie und Spekulation die Geschichte jeweils da in die Krise geraten und damit ihre Bestimmung erreichen lassen, wo der einzelne in seiner Geschichtlichkeit zum Verständnis der Eigentlichkeit seiner Existenz gelangt. Hier wie dort ist der Sinn des menschlichen Daseins unabhängig vom Gesamtgeschehen geworden, und bildet das In-Christus-Sein das Licht in der Finsternis. Bei Bultmann wird die bei Schweitzer noch vorhandene Spannung zwischen metaphysischer Welterklärung und ethischer Tat gelöst durch die existentiale Interpretation der mythologischen Eschatologie. Aber seinem Selbstverständnis im Sinne des «gerecht und Sünder zugleich» fehlt der ethische Enthusiasmus des Reichgottesglaubens, von welchem Schweitzers Weltanschauung erfüllt ist.

Aus dem großen Stimmengewirr, das inner- und außerhalb der Theologie über die Bultmannsche Entmythologisierung und Existentialisierung der christlichen Verkündigung entstanden ist, greifen wir zwei der bedeutendsten Gesprächspartner heraus, welche von

je entgegengesetzten Standpunkten aus an Bultmann Kritik üben und daraus auch ganz entgegengesetzte Konsequenzen ziehen: Karl Barth und Karl Jaspers.

Wenn in Bultmanns existentialer Interpretation des mythologischen Kerygmas die Spannung zwischen objektiver Distanzhaltung und persönlichem Beteiligtsein des Exegeten überwunden zu sein scheint, so hält Barth dieser Methode von seinem Offenbarungsbegriff aus entgegen, daß es dem Worte Gottes gegenüber überhaupt keine kritische Objektivität von seiten des Menschen geben dürfe, in der von einer mythologischen Form des Kerygmas geredet werden könnte. Wenn man hier von Mythos rede, dann habe man schon über das Wort verfügt und sich dem Anspruch seiner im Fleisch verborgenen Göttlichkeit entzogen. Mythos und Wort Gottes schlössen sich aus. Entweder höre der Mensch das Wort Gottes im Menschenwort, und dann könne er nicht von Mythos sprechen, oder er rede hier von Mythos – dann aber habe er es in aller Entmythologisierung und existentialen Interpretation nicht mit dem Wort Gottes, sondern einem bloßen menschlichen Selbstverständnis zu tun, das von der Fleischwerdung des Wortes aus, welche für den Gläubigen keinen Mythos darstelle, gerade als Mythologie beurteilt werden müsse. Ein legitimes historisches Verständnis Jesu gebe es nur unter der gläubigen Anerkennung seiner Gottessohnschaft, und von hier aus habe die theologische Exegese Geschichtsfakten anzuerkennen, welche mit historischen Kategorien nicht mehr faßbar seien.

Jaspers seinerseits vermag in diesem Reden von einem Christus-Geschehen, das sich nur bezeugen läßt und das nur im Ergehen dieses Kerygmas Ereignis ist, bzw. der Behauptung eines Geschichtsfaktums, das sich historisch nicht nachweisen läßt, nur halbe, bzw. ganze Mythologie zu sehen. Der Mythos aber ist für ihn nicht etwas um seiner Unwissenschaftlichkeit willen zu Beseitigendes, sondern in ihm erblickt er im Gegenteil eine adäquate Ausdrucksform der Existenz, welche sich in einer nicht mehr zu vergegenständlichenden, sondern nur in begrifflichem Umkreisen zu erhellenden Weise auf ihre Transzendenz bezogen weiß. Darum erscheint ihm bei aller Ablehnung Barths mythisches Denken doch substantieller als die Bultmannsche Entmythologisierung und Existentialisierung des Kerygmas, welche für ihn die Folge einer Nichtanerkennung der Grenzen des wissenschaftlich gegenständlichen Erkennens darstellt. In seiner Unterscheidung von objektiver Wissenschaftlichkeit und philosophischer Existenzerhellung begegnen wir wieder der bei Schweitzer festgestellten Doppelheit von historischer For-

schung und denkend zu klärendem Verstehen von Wille zu Wille. Nur ist die bei Schweitzer vorhandene Spannung der beiden Pole bei ihm durch klare begriffliche Scheidung zu eindeutiger Unterschiedenheit gebracht und damit jeder falschen Historisierung oder Rationalisierung der Existenz ein Riegel geschoben.

In seinem halbmythologischen Denken glaubt Bultmann von dem Laut- und Gehörtwerden des Kerygmas als einem eschatologischen Geschehen reden zu können und darin einen Ersatz für das ausgebliebene kosmische Heilsgeschehen der urchristlichen mythologischen Eschatologie gefunden zu haben. Barth erhebt dieser Einschränkung der Eschatologie auf ein im Selbstverständnis des Menschen, im Eigentlichwerden seines Daseins, sich vollziehendes Ereignis gegenüber vom Neuen Testament her mit Recht den Einwand, daß es sich dort nicht nur um eine zeitlose Gegenwart, sondern um ein Damals-Geschehenes und um ein Zukünftig-Kommendes handle – wenn auch sein Reden von einer ersten und einer zweiten Parusie Jesu, in den 40 Tagen nach Ostern und bei seiner Wiederkunft zum Abschluß der Weltgeschichte, alles andere als neutestamentlich ist.

Wenn beide Theologen Jaspers vorwerfen, daß er das Skandalon des ausschließlichen Heilsanspruches Jesu als der Fleischwerdung Gottes aus philosophischer Hybris nicht anerkenne, so kann Jaspers diesem Vorwurf nur entgegnen, daß es sich bloß um ein, aus dem Mißverständnis des Wesens des Mythos und der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz erwachsenes, falsches Skandalon handle. Nicht einem an den Menschen aus der Geschichte ergehenden Anspruch gegenüber gelte es sich zu entscheiden, sondern zu entscheiden haben wir uns in bezug auf unser Verständnis aller uns entgegentretenden Ansprüche. Darin, daß wir in diesem Verstehen immer schon durch unser Sich-Entscheiden gegenüber dem von uns Zu-Verstehenden bestimmt sind, und diese Entscheidung doch in Unbedingtheit zu vollziehen haben, bestehe vielmehr das wirkliche Glaubenswagnis geschichtlicher Existenz, welche ohne vorfindliche Garantie in der Zeit zu wählen hat, was ewig gilt. An die Stelle einer auf eine Pseudomythologie bezogene Eigentlichkeit und eines pseudogeschichtlichen Christus tritt also bei Jaspers die in ihrer historischen Überlieferung ihrer ewigen Bestimmung inne werdende Existenz. Damit aber dürfte der Weg wieder dafür offen sein, daß uns in «einigen lapidaren Aussprüchen» Jesu, welche, historisch-gegenständlich betrachtet, zeitgeschichtlich bedingt und für uns hinfällig geworden sind, der unbedingt gültige Ruf zur Nachfolge

eines «Gebieters und Herrschers» trifft, wie er Schweitzer in seiner Berufung begegnet ist, und wie er ihn uns wieder vernehmbar machen möchte.

Damit ist dann auch das ausgeschlossen, was Barth der historischen Kritik und speziell Bultmann glaubt zum Vorwurf machen zu müssen, daß hier nämlich über Jesus aus einem zuvor bestehenden weltanschaulichen Schema heraus geurteilt, bzw. daß er in ein metaphysisches System gefangengenommen werde. Das wäre tatsächlich der Fall, wo Jesus nur die Rolle der Verkörperung eines ethischen Prinzips zu spielen hätte, oder wo, wie es bei Bultmann geschieht, die Christologie in eine bloße Anthropologie der Eigentlichkeit des Daseins aufgelöst zu werden droht. Aber auch Barths Christologie fällt unter dieses Gericht, indem seine Objektivierung der Einmaligkeit des göttlichen Erlösungsgeschehens in der Fleischwerdung des Wortes eine Mythologie darstellt, gegen die Bultmann mit Recht – aber weil er selber noch in dieser Mythologie befangen ist, leider ohne Erfolg – Sturm läuft.

Von aller derartigen, die fremde und die eigene Geschichte nicht zu ihrem Recht kommen lassenden Spekulation und Mythologie könnte Jaspers' Begriff der Chiffre befreien. Jaspers meint damit eine an der Grenze alles gegenständlichen Erkennens für die Unbedingtheit existentieller Haltung in konkreter Gestalt sichtbar werdende Wirklichkeit der Transzendenz, Offenbarwerden der Transzendenz in der konkreten Geschichtlichkeit der Existenz. Hier erübrigt sich alle Entmythologisierung; denn wie im Mythos sich solcher in geschichtlicher Begegnung erfolgte Transzendenzbezug von Existenz niedergeschlagen hat, so vermag Existenz sich durch ihn auch stets erneut von der Transzendenz ergreifen zu lassen. In dem in solcher Weise offen gehaltenen Raum der Transzendenzbezogenheit von Existenz, die also nicht ein philosophisches oder theologisches System, sondern eine stets neu zu gewinnende Haltung darstellt, könnte es sich ereignen, daß Jesus als der Herr und Heiland in unser Leben eintritt, es in Beschlag nimmt, reinigt und ganz macht, ohne darüber zum abstrakt-ethischen Prinzip zu verblassen oder zum mythologisierten oder entmythologisierten Gott zu werden.

Wo das aber geschieht – und damit kommen wir zum letzten Punkt unserer kritischen Konfrontation von Schweitzer, Bultmann, Barth und Jaspers –, da ereignet sich Heilsgeschichte: nicht als eine Mythologie, welche aus einer das Böse nur als Unmöglichkeit kennenden Urgeschichte, über die Ungeschichte der ersten Parusie, zu einem nichts Neues mehr bringenden Geschichtsende führt wie bei Barth; aber auch nicht als ein

die biblische Heilsgeschichte in das Jetzt des das Gnadenwort annehmenden, getrösteten Sünders auflösenden Existentialismus, wie er bei Bultmann vorliegt; natürlich auch nicht einfach als Kulturfortschritt, wie es gelegentlich bei Schweitzer aussieht, und diesmal nun auch nicht im Sinne des Achsenzeitgemäldes Jaspers', demzufolge wir in einer neuen Achsenzeit, mit welcher sich der erst in der Kindheit stehenden Menschheit noch unendliche Entwicklungsmöglichkeiten auftun könnten. Was wir aber von Jaspers in dieser Beziehung lernen könnten, das ist zweierlei: Einmal, daß uns keine Gesamtschau und damit kein Gesamturteil über die Geschichte zusteht, weder aus wissenschaftlichen Analysen, noch aus philosophischer Spekulation, noch aus mythologischer Offenbarung, sondern daß es sich in allen solchen Konzeptionen nur um Ausdrucksformen des Selbstverständnisses von Existenz in ihrer Geschichtlichkeit handeln kann. Zum andern aber, daß Existenz, gerade wenn sie um ihre Geschichtlichkeit weiß, sich ihrer Verantwortung in der Geschichte bewußt ist, daß es nicht bloß um das eigene Heil geht, sondern daß ich an meinem Orte dafür verantwortlich bin, daß es überhaupt Geschichte und nicht bloß Geschehen, Sinnbestimmtheit und nicht bloß Chaos, Menschlichkeit und nicht bloß Leben gibt, sondern Humanität als Auftrag und Gnade. Und hier wäre nun an das zu erinnern, was Schweitzer als illusionslosen Optimismus fordert und was sein Denken und Leben für ungezählte zu einem Symbol hat werden lassen.[1]

Damit dürfte sowohl die Aktualität der Problematik des konsequent-eschatologischen Jesus-Verständnisses Albert Schweitzers sichtbar geworden sein als auch die Richtung, in welcher ihre Spannungseinheit begrifflich so zu fassen wäre, daß nicht nur gewisse ihr anhaftende, in der heutigen Diskussion sichtbar gewordene Mängel, sondern auch die in dieser Hinsicht die heutige Theologie belastenden Unhaltbarkeiten überwunden werden könnten. Es hätte das in folgender Weise zu geschehen:

Schweitzers Verstehen Jesu von Wille zu Wille dürfte nicht bloß als Ergänzung der historisch-kritischen Methode verwendet werden, um damit zu dem angeblich wirklichen historischen Jesus vorzudringen. In diesem Verstehen von Wille zu Wille handelt es sich vielmehr um ein in den Kategorien gegenständlichen Denkens gar nicht

---

[1] *Vgl. vom Verfasser «Albert Schweitzer als Theologe heute». Verlag Christ und Welt, 1954.*

erfaßbares, sondern nur zu klärendes existentielles Verstehen des Glaubens, das weder historischer noch pseudohistorischer Krücken bedarf, und deshalb sowohl offen für, als auch frei von Geschichte im Sinne von Historie ist.

Ihm verflüchtigt sich Jesus weder zu einer zeitlos abstrakten ethischen Idee, noch verfestigt er sich ihm zu einem zu entmythologisierenden oder gerade als solches krampfhaft zu behauptenden – weil seinen mythologischen Charakter nicht wahrhaben wollenden – Mythologem. Nicht weil er irgendeinem allgemein ausweisbaren ethischen Prinzip entspricht, oder weil er uns vor die Entscheidung stellt, eine bestimmte dogmatische Aussage über seine Person und Funktion anzuerkennen, ist er für uns der vom Himmel gekommene, alleinige wahre Erlöser, sondern da erweist sich Jesus an uns als der Christus, wo sich uns an irgendeinem Stück der Überlieferung, die von ihm berichtet, ein Verstehen unser selbst erschließt, an dem uns aufgeht, was mit Worten, wie Sünde und Gnade, Tod und Leben, Verlorensein und Erlösung, für uns gemeint sein kann.

Die Christologie als Versuch einer Bezeichnung dieser Größe mit den Mitteln, welche uns die christliche Überlieferung zu diesem Zwecke zur Verfügung stellt, ist nicht abzulösen von Aussagen über uns selbst und unser Verhalten, ist also zugleich Anthropologie. Aber um ihres Bezogenseins auf jene Wirklichkeit willen, die sich uns an der Gestalt Jesu erschließt, ist diese Anthropologie zugleich Christologie. Solche Christologie ist dann aber weder eine bloße historische Reminiszenz noch ein Mythos noch ein Existential, sondern Chiffre für Existenz: Christologie der Existenz.

Und schließlich die Geschichte, in der wir uns mit unserer Überlieferung und unserem Verstehen derselben, mit Jesus und der Welt, mit unserer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vorfinden – diese Geschichte ist als ein Ganzes gegenständlich nicht zu fassen, weder in einer geschichtsphilosophischen Spekulation noch durch ein Heilsgeschichtsdogma. Alle derartigen Konzeptionen sind nur Ausdrucksformen der Art, wie der Mensch sich in der Geschichte verstanden hat und je neu versteht. Aber Geschichte reduziert sich auch nicht auf jene vereinzelten Akte des Selbstverständnisses in der jeweiligen Gegenwart, sondern sie bildet – ohne daß sie als solches je erfaßt werden könnte – das Ganze jenes Seins und Geschehens, aus welchem die Funktion des menschlichen Selbstverständnisses als konstitutiver Faktor sich nicht wegdenken läßt. In diesem Raum der Geschichte – auch derjenigen der christlichen Kirche – können sich

sehr verschiedene Selbstverständnisse ereignen und auswirken – jedenfalls aber kann darin, sogar im Raum von Kirche und Theologie, auch ein Selbstverständnis von der Art in Erscheinung treten und eine Wirkung ausüben, wie es uns in dem eingangs zitierten Bekenntnis Albert Schweitzers begegnet. Nicht weil darin Jesus genannt ist, sondern um der Art willen, wie er hier verstanden wird, möchten wir im Blick auf ein solches Zeugnis von Heilsgeschichte reden.

Die vorstehenden Überlegungen haben nur den Sinn, jenem Jesus-Bekenntnis Schweitzers im Rahmen der theologischen Diskussion unserer Tage den Platz anzuweisen, welcher ihm zukommt, und ihm diejenige Begrifflichkeit zu verleihen, welche es in diesem Raum zur Geltung kommen lassen kann. Ohne jenes Bekenntnis und das mit ihm verbundene Leben aber wären diese Ausführungen ein leeres Gedankenspiel. «L'existence précède l'essence», wie Schweitzers leiblicher Vetter (im zweiten Grade) J.-P. Sartre sagt, oder wie es Schweitzers Geistesverwandter Goethe seinen Faust sagen läßt: «Am Anfang war die Tat».

Fritz Buri, Basel (Schweiz)

ALBERT SCHWEITZERS KONSEQUENT-ESCHATOLOGISCHE DEUTUNG DES NEUEN TESTAMENTES ALS ELEMENT EINER SEELENGESCHICHTE

Wenn das Werk Albert Schweitzers auf seinen Beitrag für die religionspsychologische Forschung hin befragt werden soll, so scheint im ersten Augenblick vor allem seine Dissertation für die Erlangung der medizinischen Doktorwürde in Frage zu kommen, in der er sich mit der psychiatrischen Beurteilung Jesu auseinandersetzt. Meines Wissens ist diese Diskussion heute ziemlich still geworden, aber zu der Zeit, da Schweitzer seine Arbeit schrieb, war dies ein brennendes Thema: muß Jesus als Geisteskranker bezeichnet werden oder nicht? Die größte und gründliche Zusammenfassung der diesbezüglichen Probleme findet sich bei Lange-Eichbaum: «Genie und Irrsinn». Dieses Buch ist allerdings nach Schweitzers Dissertation geschrieben worden, lehnt aber Schweitzers Thesen ab.

Die ganze Diskussion darum, ob Jesus als geisteskrank angesehen werden müsse oder nicht, ist begründet in der Entwicklung, die die Psychiatrie und die Religionspsychologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und im beginnenden 20. genommen haben. Die französische Psychiatrie, die damals unzweifelhaft große Leistungen zustande gebracht hat, ging in dieser Zeit von der These aus: wenn wir seelische Vorgänge und Funktionen wissenschaftlich genau beobachten wollen, müssen wir die gleiche Situation schaffen wie der Naturwissenschafter bei seinen Experimenten. Das heißt, wir müssen den betreffenden Vorgang möglichst deutlich und isoliert vor uns haben, und das ist vor allem beim seelisch kranken Menschen der Fall. Der Kranke zeigt die Vorgänge der normalen Seele in übertriebener und darum besonders deutlicher Art und Erscheinung. Als Arbeitshypothese muß man natürlich ein solches Verfahren gelten lassen. Es scheint aber, daß darob der Psychiatrie ihr Ausgangspunkt aus dem Sinne kam, denn als sie nun feststellte, daß im kranken Seelenleben überall Parallelen zu den seelischen Funktionen der gesunden Menschen vorhanden waren, namentlich der schöpferischen und religiösen Menschen, erklärte sie diese als krank. Es tauchte die

Meinung auf, daß die meisten Menschen, die Außerordentliches leisten, im Grunde eigentlich krank seien. Man beachtete nicht den Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung. Ferner stellte niemand die Frage, ob die seelischen Funktionen, die bei Gesunden und Kranken gleich erscheinen, nicht vielleicht jeweils in anderm Zusammenhang stünden und für den Menschen eine andere Bedeutung hätten. Schließlich glaubte man sich einfach berechtigt, neben vielen andern auch Jesus als einen Psychopathen oder gar als einen Wahnsinnigen bezeichnen zu können. Kein Psychiater, der in einer Anstalt für Geisteskranke arbeitet, kommt in Verlegenheit, wenn er darin Menschen finden will, die sich auch für Gott oder für den Sohn Gottes halten. Fälle von religiösem Größenwahn sind ja recht häufig.

A. Schweitzer, der sich damals eingehend mit den Fragen der Leben-Jesu-Forschung beschäftigte, fand es darum für gegeben, in seiner medizinischen Doktordissertation dieser Frage nachzugehen, und er suchte den Nachweis zu erbringen, daß Jesus als normal betrachtet werden müsse. Einmal ist das vom psychiatrischen Standpunkt aus anzunehmen, wenn wirklich nicht mit Vorurteilen, sondern objektiv an die Sache herangegangen wird. Dann aber kommt noch ein zweites hinzu, das erheblich gewichtiger ist und das in der Psychiatrie und zum Teil auch in der Religionspsychologie jener Zeit noch nicht beachtet worden ist: Jesus lebt und denkt in einer andern Weltanschauung als wir, und dieser andern Weltanschauung entspricht überhaupt eine andere Seelenlage, eine andere seelische Konstellation. Es ist gar nicht richtig, wenn man an Jesus mit unsern gewohnten Vorstellungen und Begriffen herangeht, denn er lebt in andern Erlebnis- und Denkformen als wir. Insofern kann er allerdings den Eindruck des «Anormalen» erwecken. Er ist nach unserer gewohnten Auffassung nicht «normal», weil bei ihm sehr vieles anders liegt als bei uns. Aber diese Anormalität ist nicht eine Krankheit, sondern beruht auf der Tatsache, daß es eine Geschichte der Seele gibt. Die Seele ist sich im Laufe der Zeit nicht immer gleich geblieben. Wesentliche Gegebenheiten der seelischen Lage haben sich in der Geschichte verändert. Geschichte ist nicht nur durch äußere Faktoren verursacht, sondern zu einem großen Teil durch das, was im Menschen drin vor sich geht. Da spielt sich ein Prozeß mit Veränderungen und Wandlungen ab, in dem Gegebenheiten auftauchen, sich entfalten und mit der Zeit verschwinden, worauf andere an ihre Stelle treten. In dieser Seelengeschichte steht Jesus unzweifelhaft an einer andern Stelle als wir. Darum aber dürfen wir ihn in einer so

wichtigen Frage wie der nach seiner geistigen Krankheit oder Gesundheit nicht einfach mit unsern Maßstäben messen. Wenn gefragt wird, ob er «normal»gewesen sei, dann dürfen wir die Norm nicht in unserer Zeit nehmen, sondern in seiner Zeit. Wäre er nach unsern Maßstäben normal = dem Durchschnitt entsprechend, dann hätte er in seiner Zeit nicht wirksam werden können. Er wäre dort überhaupt nicht verstanden worden, er hätte also nichts ausgelöst, und dann wäre er sicher in seiner Zeit als anormal ganz aus dem Rahmen gefallen. Diese grundlegende Tatsache hat Schweitzer erkannt in seiner Feststellung, daß Jesus in der spätjüdisch-apokalyptischen Weltanschauung lebte und dachte, und darum war Jesus für seine Zeit normal, das heißt ihrer Situation richtig angepaßt. Er weist darum keine Kennzeichen einer seelisch-geistigen Störung auf.

In dieser psychiatrischen Untersuchung, die eigentlich zugleich eine religionspsychologische und seelengeschichtliche ist, kommt die Bedeutung der Entdeckung und konsequenten Anwendung der eschatologischen Weltanschauung bei Schweitzer zum Vorschein. Was Schweitzer als die konsequent-eschatologische Deutung des Neuen Testamentes vertritt, erweist sich für die Psychologie als bedeutsam. Schweitzer selber hat allerdings speziell auf dem Gebiet der Psychologie nicht gearbeitet. Er geht vornehmlich von theologischen, historischen und weltanschaulichen Fragen aus. Seiner Verwendung der Entdeckung der Eschatologie haftet etwas Kritisches und zugleich auch etwas Befreiendes an. Einmal dient sie ihm dazu, festzuhalten, daß Jesus in einer Weltanschauung gedacht hat, die nicht die unsrige ist, und daß wir darum uns nicht an diese alten Formen als etwas Absolutes binden dürfen. Er sieht in den dogmatischen Formulierungen und auch in den biblischen Vorstellungen Ausdrucksformen, die nur für eine bestimmte Epoche unbedingt gültig sind und infolge der geschichtlichen Wandlungen mit der Zeit ihre Gültigkeit verlieren können. Der Sinngehalt des Christentums muß daher nach Schweitzers Ansicht in unsere Weltanschauung übersetzt werden. Es gibt keine stichhaltigen Gründe dafür, daß man dauernd an den alten Formen festhält. Dadurch wirken Schweitzers Anschauungen für viele, die aus irgendwelchen Gründen unbedingt an den traditionellen Lehren und Vorstellungen des Christentums festhalten wollen, kritisch, oft sogar zersetzend. Wer allerdings ein geschichtliches Bewußtsein hat und infolgedessen nicht alle Tatsachen der Vergangenheit und Gegenwart problemlos auf der gleichen Ebene zu sehen vermag, findet in Schweitzers Erkenntnissen die Ant-

wort auf viele Fragen, die ihm die Geschichte des Christentums stellt. Er befreit, weil er Anschauungen, die in falscher Weise verabsolutiert werden sollen, in ihrer wahren Bedeutung klarmacht. Er vermag, wie seine Bücher über Paulus und Jesus zeigen, bestimmte Schwierigkeiten der historischen Forschung und Deutung zu überwinden, die die historisch-kritische Theologie des 19. Jahrhunderts beschäftigt haben und an denen sie nicht mehr weitergekommen ist. Er deutet Jesus als eine Erscheinung in der Geschichte seiner Zeit. Er setzt ihn mit seiner Umwelt in Beziehung und macht ihn so wissenschaftlich verständlich, er deutet ihn als geschichtliche Erscheinung.

In der konsequent-eschatologischen Deutung des Neuen Testamentes liegt aber noch mehr enthalten. Wir kennen von der spätjüdisch-apokalyptischen Weltanschauung des Urchristentums in erster Linie die Bilderwelt, und diese ist an sich eindrücklich genug. Diese Bilder haben offensichtlich einen starken mythologischen Einschlag. Im Vergleich zu unserem rationalen Denken stehen sie dem Mythos näher, und es ist darum kein Zufall, daß heute eine Diskussion über die Entmythologisierung des Neuen Testamentes im Gang ist. Damit stehen wir ja grundsätzlich an dem Problem, das Schweitzer aufgedeckt hat. Das Neue Testament drückt sich in Vorstellungen und Anschauungen aus, die nicht mehr die unsrigen sind, und darum muß ja die Umsetzung seines Sinngehaltes in unsere Vorstellungswelt erfolgen.

Aber damit ist nicht das ganze Problem erledigt. In der heutigen Auffassung gilt der Mythos als Ausdruck bestimmter innerer Konstellationen. So gut wie der Traum Ausdruck für eine bestimmte innere seelische Konstellation ist, so gilt auch der Mythos als Ausdruck eines inneren Zustandes oder eines inneren Geschehens. Sie sucht also an die seelischen Gegebenheiten heranzukommen, die den mythologischen Bildern zugrunde liegen. Diese Auffassung der modernen Psychologie kann sich also nicht damit begnügen, einfach die Fremdheit der Bilder und Vorstellungen, wie wir sie bei Jesus, im Neuen Testament und der Apokalyptik überhaupt finden, festzustellen und dann ohne weiteres zur Gegenwart überzugehen.

Das tut nun Schweitzer auch gar nicht. Denn er will ja den Sinngehalt dieser eschatologischen Aussagen in die Gegenwart übersetzen. Also nimmt er an, daß ein Sinn darin steckt. Er nimmt die eschatologische Weltanschauung nicht einfach als eine Sammlung von Kuriositäten, sondern er sieht darin einen Sinn und Gehalt. Bekanntlich sieht Schweitzer in der Gegenüberstellung von gegenwärtigem Weltzustand und Hoffnung

auf das Reich Gottes eine Spannung, die auch enthalten ist in der Gotteserfahrung, ja in der Wirklichkeit überhaupt. Einerseits haben wir es mit dem zu tun, was tatsächlich im Augenblick vorhanden ist. Aber der Mensch fühlt in sich das Gewissen, das moralische Bewußtsein, und dieses verbietet ihm, sich einfach mit der gegebenen Welt an sich zufrieden zu geben. Er sucht nach einem Sinne alles Geschehens, und nun vermag er solchen Sinn nicht überall zu finden. Ein Teil der Wirklichkeit und ihres Geschehens erscheint uns als sinnlos. Sinnlos aber erscheint sie uns, weil sie dem ethischen Willen nicht entspricht. Also – folgert Schweitzer – erleben wir Gott in uns und um uns nicht auf gleiche Weise. In uns erfahren wir ihn durch den ethischen Willen, der nach einem Sinn alles Seins sucht. Um uns aber geschehen Dinge, die einen solchen Sinn nicht aufzuzeigen scheinen. Darum bewirkt die Umwelt, die Schöpfung im weitesten Sinne, eine andere Gotteserfahrung als diejenige, die sich in uns vollzieht. Nun erklärt Schweitzer, daß in der eschatologischen Weltanschauung die Vorstellung des gegenwärtigen Äons dem Gehalt der Gotteserfahrung aus der Umwelt entspricht, die Predigt vom Reiche Gottes aber Ausdruck der ethisch orientierten Gotteserfahrung ist. Damit glaubt er den Sinngehalt der eschatologischen Weltanschauung erfaßt und gedeutet zu haben.

In seinem Buche «Menschwerdung» (Bd. I, S. 200) schreibt Leopold Ziegler:
«Von der Stunde der Entstehung an ist sonach das Reich, das Königreich der Himmel, tödlich umstritten. Vom ersten Tage an ‚steht es im Sturm' und muß dem Gegenreich trotzen. Und dieses Ergebnis können wir auch dahin umschreiben, daß das Reich einerseits wohl in den Himmeln und ihrer Feste gegründet ist und von den Pforten der Hölle, will meinen von den Mächten des Todes nicht überwältigt werden wird: anderseits aber doch ein erst zu erwartendes, erst zu erhoffendes ist, ein Endreich, dessen Morgenröte nicht heraufdämmert, bevor nicht der Weltbrand das All in Asche gelegt hat. Mit gleichem Fug könnten wir aber auch sagen, das Reich währt immer, das Reich ‚ist', und nur weil und wofern es ‚ist', wird es künftig zu uns kommen, künftig uns erscheinen... Weit entfernt also, daß beide Feststellungen nicht vereinbar seien, bringen sie umgekehrt erst beide zusammen den apokalyptischen und eschatologischen Sachverhalt ... zu seinem angemessenen Ausdruck. Denn wenn die Ewigkeit in ihrer Eigenschaft als zeitlose Gegenwärtigkeit einenteils erst einmal alles Zeitliche restlos getilgt und aufgesaugt haben muß, ehe sie sich in ihrem baren Ansichsein darzustellen vermag: so erweist andernteils jede ernsthafte Rückbesinnung auf die Zeitlichkeit als solche, daß sie ihrerseits in jedem Nu der Ewigkeit entspringt, daß sie in diesem Betrachte sich zum Äußersten und Letzten ganz unmittelbar verhält, daß sie mithin schon hier und

jetzt ‚künftig' sein kann und ankünftig, daß sie weder das ‚Ende der Zeiten' noch den ‚Jüngsten Tag' abzuwarten brauchte, daß die ‚erfüllte Zeit' mindestens ebensosehr die unendlich jähe Unterbrechung aller Zeitlichkeit ist, wie ihr endlich-stetiges Abspulen und Abspinnen. (Was manche Theologen des Eschaton, selbst vom Zuschnitt eines Albert Schweitzer, nicht immer hinlänglich würdigen).»

L. Ziegler wirft also hier A. Schweitzer vor, daß er im Grunde die eschatologische Weltanschauung mißverstehe, wenigstens in gewissen Beziehungen, indem er nur ihren zukunftgerichteten Charakter sehe, nicht aber auch ihre Gegenwärtigkeit als Ewigkeit. Damit ist natürlich ein wesentliches Problem der eschatologischen Deutung des Neuen Testamentes angeschnitten. Diese Frage hat bekanntlich die Theologie in den letzten 30 Jahren außerordentlich stark beschäftigt, und zum großen Teil geht die heutige Diskussion innerhalb der verschiedenen theologischen Richtungen des Protestantismus um diese Frage. Dabei sind in der Hitze der Diskussion wohl auf allen Seiten Behauptungen aufgestellt und Kritiken erhoben worden, die nach einiger Zeit der Korrektur bedürfen.

Schweitzer hat sicher mit der Feststellung der starken Zukunftsorientierung der urchristlichen Menschen recht gesehen. Die Eschatologie des Urchristentums, die auf der apokalyptischen Weltanschauung des zeitgenössischen Judentums fußt, bringt doch dieser gegenüber noch einmal eine stärkere Orientierung in die Zukunft. Die jüdische Messiashoffnung ist Zukunftserwartung, aber auf Grund der Vergangenheit. Aus der Vergangenheit nimmt der Jude die Gewißheit, daß sein Volk von Jahve auserwählt ist. Da seine Gegenwart von dieser Erwählung nichts erkennen und verspüren läßt, hofft er auf eine Wendung in der Zukunft. Was die Gegenwart versagt und entbehren läßt, soll die Zukunft bringen. Aber das Gebot der elterlichen Pietät, die starke Schau in die Vergangenheit, der Totenkult und die Pflege für die Verstorbenen, das alles ist noch lebendig und nicht-angefochtene Pflicht und bindet den Menschen an die Vergangenheit. Jesus bringt aber demgegenüber nicht nur eine Zukunftshoffnung, sondern verlangt eine folgerichtige und unbedingte Ausrichtung auf die Zukunft. Um dieser willen löst er sich von der Vergangenheit und verlangt das auch von seinen Jüngern: «Wer die Hand an den Pflug legt und schaut zurück, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes». «Laß die Toten ihre Toten begraben, du aber folge mir nach.» «Wenn jemand zu mir kommt und nicht seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine

Kinder und seine Geschwister und dazu noch sein Leben haßt, der kann nicht mein Jünger sein.» Dies sagt derselbe Jesus, der doch erklärt hat, daß er nicht das Gesetz auflösen, sondern erfüllen wolle. Wenn wir das, was Jesus in dieser Hinsicht von seinen Jüngern verlangt, vergleichen mit dem, was im zeitgenössischen Judentum oder gar bei den Griechen und Römern nicht nur üblich, sondern moralische Verpflichtung war, dann erkennen wir diese Wendung als etwas unbedingt Neues, noch nie Dagewesenes. Mit dieser starken Orientierung in die Zukunft hängt sicher auch dasjenige zusammen, was vor allem Martin Werner in seiner Dogmengeschichte herausgearbeitet hat, daß nämlich das Ausbleiben der Parusie, das heißt der in Bälde zu erwartenden Wiederkunft Christi nach seiner Himmelfahrt zu einer großen inneren Schwierigkeit werden mußte. Die starke Zukunftshoffnung mußte in dem Augenblick abgebaut werden, als offensichtlich nicht alle die Ereignisse eintraten, die nach den Aussagen der apokalyptisch-eschatologischen Endzeiterwartung eintreffen sollten. Die Enteschatologisierung mußte also als ein Moment der nachurchristlichen Entwicklung wirksam werden.
Darin ist aber nicht alles enthalten, denn im Grunde wäre ja damit vorerst nur ein negatives Moment gegeben. Die Sachlage dürfte weitschichtiger und komplexer sein. Die Enttäuschung der Hoffnung auf die Parusie mußte aufgefangen werden durch positive Gegebenheiten. Was war da möglich? Einmal liegt gerade für die Religionspsychologie die Annahme nahe, daß für eine große Zahl der damaligen Menschen die eschatologische Endzeithoffnung und die damit verbundene Zukunftsorientierung doch nur eine dünne Schicht über dem Erbe der früheren Haltung war, die diese nicht einfach ausradiert hat. Der Mensch, der aus einer religiösen und seelisch-geistigen Haltung, die die Menschheit seit Jahrhunderten und -tausenden bestimmt hatte, in das neue Christentum eintrat, konnte dieses Erbe nicht einfach auf die Seite legen, sondern es wurde unter der Schicht der eschatologischen Einstellung sofort wieder wirksam. Im Grunde haben sehr viele Menschen wahrscheinlich die Neuorientierung nicht einfach vollständig realisiert, sondern sie sogleich mit dem Hergebrachten verbunden. Ein Mensch, dem wahrscheinlich diese Neuorientierung weithin gelungen ist, ist der Apostel Paulus. Aber schon im Neuen Testament haben wir Dokumente, die deutlich eine Synthese der neuen christlichen Haltung mit dem überlieferten religiösen Gut zeigen, so das Johannes-Evangelium. A. Schweitzer bezeichnet es ja als Dokument der Hellenisierung des Christentums. Offensichtlich sind Anschauungen, Vorstellungen und

Symbole der griechischen Kulte darin enthalten, so etwa Symbole des Dionysoskultes. Rebe und Traube spielen in den Bildern des Johannes-Evangeliums eine ähnliche Rolle wie in der Religion des Dionysos.

Die Bedeutung dieser Synthese zwischen dem eschatologisch orientierten Urchristentum und den religiösen Traditionen der griechischen und synkretistischen Religionswelt ist sicher nicht gering einzuschätzen, aber wahrscheinlich hätte auch das nicht genügt, um dem werdenden Christentum die nötige Kontinuität und zugleich das nötige Profil zu geben. Sonst hätte es sich wieder in den Synkretismus aufgelöst und man hätte höchstens so weit die Erinnerung an Christus bewahrt, wie das etwa in gewissen Systemen der Gnosis und im Manichäismus der Fall ist. Dort ist ja bekanntlich von Christus auch die Rede, aber eine besondere innere Entwicklung aus der Begegnung mit Jesus Christus hat sich nicht mehr entfalten können. Es muß also noch mehr vorgelegen haben.

Ist es das, was L. Ziegler in den oben zitierten Anführungen als das Gegenwärtigsein des Eschaton in der Gegenwart bezeichnet? Da mir die Aufgabe zugewiesen wurde, vor allem über einige religionspsychologische Aspekte des Werkes von A. Schweitzer zu referieren, möchte ich sagen: ob L. Ziegler in seiner Ausdeutung des Eschaton recht hat, sei hier nicht diskutiert. Aber psychologisch weist er auf einen richtigen Aspekt hin: mag die eschatologische Weltanschauung auch noch so sehr in die Zukunft orientiert gewesen sein, es müssen dennoch mit ihr, damit sie überhaupt in dem Maße wirksam werden konnte, wie das tatsächlich der Fall war, auch bestimmte Erfahrungen verbunden gewesen sein, die nicht nur Verheißungen auf Erlebnisse waren, sondern die eben gegenwärtiges, echtes, erfüllendes, erschütterndes, beseligendes Erleben waren. Wenn auch der Mensch dadurch in die Zukunft orientiert wurde, wenn seine ganze Aufmerksamkeit von der Gegenwart weg in die Erwartung gerichtet wurde, diese Erlebnisse mußten doch gegenwärtig sein.

Ist von solchen Erlebnissen etwas zu merken, und finden sich namentlich bei A. Schweitzer Hinweise darauf? Ich meine: ja. Von vielen Theologen nicht sehr beachtet, verweist Schweitzer mehrere Male darauf, daß an den wichtigen Punkten der Entwicklung der eschatologischen Gedanken nach dem Erweis des Neuen Testamentes die betreffenden Menschen besondere, sogenannte pneumatische Erlebnisse haben, so Jesu bei der Taufe, die Jünger in der Szene auf dem Berge der Verklärung. Dort erkennt ja Petrus, daß Jesus der Messias sei, aber offensichtlich spielt sich die Erfahrung, in der Petrus das er-

kennt, nicht in der gewohnten alltäglichen Bewußtseinslage ab, sondern sie muß als ein pneumatisches Erlebnis bezeichnet werden.

A. Schweitzer verfolgt diese Erkenntnis nicht weiter. Da er nicht Psychologie treiben will, ist das begreiflich. Aber in diesem Zusammenhang ist doch wichtig, daß er nicht nur die Fremdartigkeit und die Eigenart der eschatologischen Weltanschauung herausarbeitet, sondern auch auf die Besonderheit der ihr zugrunde liegenden Erfahrungen hinweist. Er ist sich also bewußt, daß wir es hier nicht nur mit kuriosen und absonderlichen Vorstellungen und Anschauungen zu tun haben, sondern daß ihnen Erlebnisse zugrunde liegen, deren Gehalt wir nach seiner Ansicht dann erfassen, wenn wir nach ihrem Sinne forschen, ihren Sinngehalt zu erleben suchen, die aber – um es einmal so zu sagen – für die damaligen Menschen einen außerordentlichen Charakter gehabt haben.

Haben die Anschauungen von Schweitzer in der weiteren religionspsychologischen Forschung ihre Fortsetzung gefunden? Das ist sicher zu bejahen, wenn man auch beifügen muß, daß es nicht ganz in dem Maße geschehen ist, wie das eigentlich wünschenswert wäre. Sicher hat Rudolf Otto in seinem Buche «Reich Gottes und Menschensohn» die Thesen Schweitzers übernommen. Darin kennzeichnet Otto weithin die urchristliche Weltanschauung als eine eschatologische und sucht dann nach demjenigen, was die damaligen Menschen als gegenwärtig erfahren haben. Dabei kommt er zum Ergebnis, daß dies wahrscheinlich vor allem im Empfang von Dynamis bestanden habe und daß sich die urchristlichen Menschen damit als charismatisch begabt erfahren hätten. Auf Grund eines solchen Charismas hätten sie zum Beispiel Kranke zu heilen vermocht. In dieser Hinsicht haben sicher außerordentliche Fähigkeiten der urchristlichen Menschen vorgelegen. Außerordentliche Erfahrungen und Erlebnisse führen festgestelltermaßen häufig zu besondern Fähigkeiten und Möglichkeiten des Menschen, und die historisch sicher gut bezeugten Krankenheilungen vieler Menschen des Urchristentums weisen also indirekt auch auf die Bedeutung und Intensität dieser Erfahrungen hin.

Die zünftige Psychologie hat von Schweitzers Anschauungen nicht große Kenntnis genommen. Möglicherweise wirkt seine Deutung des Urchristentums fremdartig und vom gewohnten Rahmen allzu sehr abweichend. Die Unkenntnis der Psychologen in bezug auf Schweitzer ist seltsam, denn die Psychologie beschäftigt sich ja eingehend mit Mythen und religiösen Symbolen, und daß die urchristliche Weltanschauung in

Schweitzers Schau nicht nur Farbe, sondern eine eigentliche Glut bekommt, ist jedem, der sie kennt, deutlich. Es ist aber doch verlockend, Schweitzer in Beziehung zu setzen zu demjenigen Psychologen der Gegenwart, der sich am intensivsten mit religiösen Problemen und namentlich mit dem Christentum beschäftigt, C. G. Jung. Allerdings beschäftigt sich Jung nicht mit dem Urchristentum, sondern beginnt erst mit der Gnosis. Von da an ist dann allerdings seine Erforschung des Christentums und namentlich des Christus-Symbols eine höchst intensive, wie, um nur ein Beispiel zu erwähnen, sein Buch «Aion» zeigt. Danach ist Christus ein Symbol des Selbst, das heißt das Ziel einer inneren Entwicklung, die in differenzierten und schöpferischen Menschen ausgelöst wird und die zu einer Neugestaltung der Persönlichkeit führt. Im Hintergrund steht der Gedanke, daß durch Jesus Christus eine Entwicklung des Seelischen im allgemeinen Sinne eingeleitet worden ist, die wir zwar nicht direkt erfassen können, die sich aber in der Entwicklung einzelner differenzierter Menschen widerspiegelt, ja noch mehr, die sich an ihnen so gestaltet, daß sie bewußt erfahren wird. Jung geht von der These aus, daß es nicht nur einzelne Seelen, Monaden nach der Vorstellung von Leibniz, gibt, sondern eine seelische Wirklichkeit, an der jeder Mensch Anteil hat und in der er ein Funktionszentrum ist. Darum steht der Einzelne unter dem Einfluß dieser seelischen Wirklichkeit und andererseits wirkt er auf sie zurück. Einzelmensch und seelische Wirklichkeit stehen also in einer Art Dialog, und darin vollzieht sich ein gewaltiger Prozeß. Ein dem einzelnen Menschen weit übergeordnetes Agens in diesem Prozeß ist für Jung nun eben das Christus-Symbol, das in einer nicht näher umschriebenen Art mit dem historischen Jesus von Nazareth zusammenhängt.

Weder von seiten Jungs noch von der Schweitzers wird eine Brücke zu den Anschauungen des andern geschlagen, und doch scheint die Möglichkeit einer solchen gegeben zu sein. Beide sehen in Jesus Christus einen Wendepunkt der Entwicklung des Menschen, soweit sie uns überblickbar ist. Beide sehen auf ihre Weise etwas von der an sich nur indirekt feststellbaren Erlebnisgrundlage Jesu und des Urchristentums. Beide sind der Ansicht, daß der historische Jesus von Nazareth eine höchst geheimnisvolle Erscheinung ist. Im Gegensatz zum Rationalismus des 19. Jahrhunderts wahren beide bei aller wissenschaftlichen Forschung und dem Willen zur Erkenntnis das Geheimnis Jesu. Schweitzer redet vom Messianitätsgeheimnis, von einer uns nicht verständlichen Verbindung Jesu mit dem zukünftigen Messias-Menschensohn, der auf den Wolken des

Himmels am Ende der Zeit kommen wird, ferner von einem Christus-Geist, der im historischen Jesus von Nazareth erschienen sei, aber auch anderswo zu finden ist. Jung will vom historischen Jesus von Nazareth überhaupt keine Aussagen machen. Er sieht bei ihm ein archetypisches Geschehen sich vollziehen, das weiter wirkt in der Entwicklung einzelner differenzierter und schöpferischer Menschen, aber auch in der großen Entwicklung des abendländischen Menschen. Darum ist für ihn Christus Symbol der wichtigsten Entwicklungen und Wandlungen, die abendländische Menschen durchzumachen haben, und er ist für ihn von eminenter Bedeutung. Schweitzer ist sich über die historischen Unterschiede des Urchristentums zur Gegenwart sehr klar und hat die historische Erforschung des Christentums zweifelsohne sehr angeregt, während Jung die seelengeschichtlichen Prozesse an das Tageslicht zu heben sucht.

Mit wissenschaftlicher Prägnanz ist heute allerdings die Brücke zwischen Schweitzer und Jung nicht geschlagen. Das ist eine religionspsychologische, dogmengeschichtliche und historische Arbeit, die noch zu leisten ist. Aber auf eines muß hier hingewiesen werden, auf das Verhältnis des Christen zu Christus, wie Schweitzer es versteht. Er verkündet Christus-Mystik und sieht dies als das einzig mögliche Verhältnis des Christen zu Christus. Damit aber begeht Schweitzer einen folgenschweren Schritt, indem er nämlich einmal die äußere Nachahmung Jesu, die oft als Nachfolge Christi bezeichnet wird, aber auch den traditionellen Glauben an das geschehene Erlösungswerk Christi, dessen Endergebnis man sich durch den Glauben aneignen könne, auf die Seite schiebt. Christus kann als gegenwärtig nur in der Mystik erfahren werden und nur auf diesem Wege ist wirkliche Nachfolge Christi zu verwirklichen, die nicht an Äußerlichkeiten haften bleibt, sondern zum Sinn vorstößt. Schweitzer geht damit den Weg nach innen, und damit wirkt bei ihm etwas vom Geiste Meister Eckharts. Was hilft es dem Menschen, daß Christus einmal in dieser Welt geboren wurde, wenn er nicht im Menschen selber wieder neu geboren wird! – Jung hat dem Protestantismus Eckhartschen Geist gewünscht. Ist er nicht da, zwar nicht als Gottesmystik, aber als Christus-Mystik?

Wenn bei Schweitzer die Mystik zitiert wird, dann kann das doch nur im Bewußtsein der Tatsache geschehen, daß alle Mystik eine innere Schulung verlangt und eine innere Wandlung erstrebt. Es muß ein Prozeß in der Persönlichkeit ausgelöst werden. Auch dies steht in einem größeren Zusammenhang; denn er erklärt in seiner Kulturethik, daß wirkliche Ethik nur diejenige sei, die dem Menschen den Weg sowohl zur Außen-

wie zur Innenkultur biete. Innenkultur setzt aber notwendigerweise innere Wandlung und Gestaltung voraus. Zwischen der Christus-Mystik und dem Verweis auf Innenkultur in der Kulturethik besteht sicher eine innere Beziehung. Damit rückt Schweitzer auch in die Nähe jener Tatsachen, die Jung dauernd beschäftigen und die ihn Christus als ein Symbol des Selbst bezeichnen lassen. Die geistige Ausgangsstellung der beiden ist zweifelsohne eine sehr unterschiedliche, und die Gefahr, daß der eine bestimmte Behauptungen wegen Einflüssen von seiten des andern aufgestellt habe, ist sehr gering. Daß sie in ihren Endergebnissen sich weitgehend und deutlich berühren, ist wahrscheinlich mehr als nur ein seltsamer oder glücklicher Zufall. Das ist wohl damit zu erklären, daß wir heute an einem Punkte angelangt sind, wo sich für weitblickende und zugleich unabhängige Beobachter diese Erkenntnisse und Forderungen aufdrängen.

A. Schweitzers Beschäftigung mit Problemen der menschlichen Seele hat die gleiche Wurzel wie seine Bemühungen um die historische Wissenschaft: es geht ihm um das Verständnis des Menschen. Er erforscht die Geschichte, um die gegenwärtige geistige Lage zu verstehen. Und in der Gegenwart geht es um eine Wegweisung an den Menschen. In seiner Kulturphilosophie kommt deutlich das Bewußtsein zum Ausdruck, daß der Mensch der Gegenwart dringend einer Neuorientierung bedarf. Diese kann nicht einfach die Vergangenheit liegen lassen, sondern muß im Gegenteil daraus das Gegenwärtige verstehen lernen. Aus der Deutung der Erkenntnisse der Vergangenheit sieht er die Antwort auf die Fragen der Gegenwart. Darum geht Schweitzer mit Sorgfalt, mit Umsicht und einem umfassenden Wissen an die Erforschung des Vergangenen, vor allem aber mit einer bewundernswerten Ehrfurcht vor der Wahrheit. In der Geschichte sieht er nicht nur die äußern Faktoren, sondern auch die menschliche Seele am Werk. Darum gelingt ihm die Erkenntnis der spätjüdisch-apokalyptischen Weltanschauung, die sicher ein psychologisches Faktum ersten Ranges ist. Aus der Erkenntnis der psychischen Situation des Urchristentums ergibt sich die Notwendigkeit, auch dem heutigen Menschen eine im wahren Sinne seelsorgerliche Weisung zu geben, und dies tut er durch seine Bemühung um ein ethisches Prinzip, das auch für die innere Kultur des Menschen Gültigkeit hat, sowie durch die ethisch orientierte aktive Christus-Mystik, die für ihn die vornehmste heutige Möglichkeit für die Gestaltung des religiösen Lebens in christlichem Sinne ist.

Hans Schär, Bern (Schweiz)

EINE HANDVOLL NEUES TESTAMENT

I. Widmung

Lieber Herr Doktor.

Fast die halbe Welt kennt Sie als den «Urwalddoktor»; und wenn irgendeiner von uns allen Sie so nennt, liegt darin eine Fülle von Verehrung für Ihr Werk und Ihre Gestalt und ein herzliches Bekunden der Dankbarkeit für das, was Sie an den Leidenden tun. Wir aber von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich nennen Sie mit besonderm Recht «unsern Herr Doktor». Denn im Jahr 1920 haben wir Sie mit Stolz und Freude zum Ehrendoktor der Theologie ernannt.

Da nun ich der Einzige von jener alten Fakultät bin, der mit dabei war, als wir so Sie und uns selber ehrten, ist es mir zugefallen, ein paar Seiten Ihrer Festschrift zu füllen. Es ist nicht viel, was ich zu bieten habe: nur «Eine Handvoll Neues Testament». Mögen Sie darin etwas von dem wiedererkennen, was uns damals bewog, Sie zu ehren: von der Unbekümmertheit darum, was andere sagen, wenn es darum geht, das Richtige zu sagen; von dem Streben nach einfachem Denken und geradliniger Frage, die allein die Wahrheit zu finden verbürgen; von der Ehrfurcht vor ihm, dessen wahre Gestalt und dessen echte Wirkung wir suchen, um in seiner Nachfolge Gott zu dienen.

II. Der erste Vers des Johannesevangeliums

Auf die Frage, wie der erste Satz des vierten Evangeliums laute, wird jedermann antworten: «Im Anfang war das Wort», und er wird dabei den Ton auf «das Wort» legen. Ist er gebildet, so wird er den Vorgang in Fausts Studierzimmer anrufen, wo der Satz mannigfach abgewandelt ist; liegt ihm mehr an der Bibel, wird er auf die Entsprechung unseres Satzes mit dem Beginn des Alten Testamentes hinweisen.

Aber die Antwort ist nicht richtig, wenigstens der Nachdruck, den sie auf «das Wort» legt, ist es nicht. Denn wäre dieser Ton richtig, dann würde der Satz auf die Frage antworten: «Was war im Anfang?» Dies kann aber nicht gefragt sein, denn darauf müßte die Antwort sein, daß im Anfang Gott war. Die Anwesenheit Gottes ist ja im zweiten Satz unseres Verses: «– und das Wort war bei Gott», vorausgesetzt. Also kann so nicht gefragt und deshalb der Ton auch nicht auf «das Wort» gelegt sein.

Wie aber war dann gefragt, als unser Satz die Antwort gab? Das ist einfach und eindeutig zu sagen. Die Frage muß gelautet haben: «Wann war das Wort?» Darauf lautet die Antwort: «Im Anfang». Der Ton des Satzes liegt also mitnichten auf «das Wort». Er liegt vielmehr auf «Im Anfang»; und der Sinn des Satzes wird noch deutlicher, wenn wir sagen: «Schon im Anfang war das Wort». So darf man mit gutem Gewissen übersetzen, denn es ist bekannt, daß das Griechische oft da ein «schon» oder «nur» nicht setzt, wo das Deutsche um der Deutlichkeit willen diese Wörter nicht entbehren kann.

Ehe wir zeigen, welche weittragenden Folgen diese richtige Betonung seines ersten Satzes für das Verständnis des ganzen Evangeliums haben kann, sei noch ein Wort über den dritten Satz gesagt; denn der zweite Satz ist in sich klar. Der dritte Satz lautet «– und Gott war das Wort». Es ist schwer, anders zu übersetzen, denn im Deutschen läßt sich der Unterschied, daß im zweiten Satz vor dem griechischen Wort für Gott der Artikel steht, daß dieser Artikel im dritten Satz aber nicht steht, kann zum Ausdruck bringen, es sei denn durch eine ungewöhnliche Umschreibung («Göttlichen Wesens» sagt für «Gott» die Fußnote der Zürcher Übersetzung von 1939).

Was bedeutet dieser dritte Satz? «Gott ist eyn geyst» übersetzt Luther in seinem «Das Newe Testament Deutzsch» von 1522, Johannes 4, 24 und «Gott ist die liebe» 1. Johannes 4, 16 und «das Gott eyn liecht ist» 1, 5. Was sind das für Sätze? Es gibt nur zwei Arten von Sätzen, die hier möglich sind: entweder es sind Identitätsurteile oder es sind Qualitätsaussagen. Identitätsurteile sind drehbar, der Umkehrung fähig: wenn von A gesagt ist, daß es B ist, dann ist B auch A. Qualitätsaussagen sind nicht drehbar, sondern besagen, daß A die Eigenschaft B hat. Man kann wohl sagen, daß Gott Liebe ist, aber man kann nicht (obwohl dies gelegentlich geschieht) sagen, daß Liebe Gott ist. Gott hat die Eigenschaft, daß er Geist, Liebe, Licht ist, aber nicht sind Geist, Liebe, Licht Gott. Es sind Qualitätsaussagen. So ist auch der dritte Satz des Evangeliums eine Qualitäts-

aussage; und eben darum fehlt hier vor dem griechischen Wort für Gott der Artikel. Die Meinung des Satzes ist die, daß das Wort die Eigenart, Eigenschaft des Gotthaften besitzt. Aber es ist gerade nicht gesagt, daß das Wort dasselbe ist wie Gott.

Wäre diese theologisch-christologisch sehr erhebliche Tatsache nicht in vielen Auslegungen gar nicht behandelt, so hätten wir hier nicht darauf eingehen müssen. So aber freut es uns, daß wenigstens der Engländer *C. H. Dodd, The Interpretation of The Fourth Gospel*, 1953, S. 721 einfach erklärt: «– *in any case John has avoided a statement of identity*».

Aber was ist der Sinn des ersten Satzes: «Schon im Anfang war das Wort»? und was sagt das für das ganze Evangelium? Der Ton, der auf dem «Schon im Anfang» liegt, zeigt, daß hier etwas abgelehnt wird. Was wird abgelehnt?

Die Frage, von welchem Zeitpunkt an Jesus von Nazareth die Offenbarung oder der Offenbarungsträger Gottes war, wird, was nicht immer deutlich ausgesprochen wird, im Neuen Testament verschieden beantwortet. Dabei lassen sich diese verschiedenen Aussagen sowohl der Zeit ihrer Entstehung als auch ihrer sachlichen Tragweite nach in eine einfache und klare Reihenfolge ordnen, bei der je die nachfolgende eine Steigerung und Überbietung der vorausgehenden Aussage ist.

Das ganze Neue Testament besteht auf der vollen und ungebrochenen Menschheit Jesu, welche ja auch die Lehre der Kirche zu einem ihrer Dogmen gemacht hat. Jesus von Nazareth ist *vere homo*. Um eine abweichende (die doketische) Meinung abzuwehren, heißt es im Kolosserbrief: «Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gotthaftigkeit leiblich» (2, 9). «Leiblich» oder «in leiblicher Gestalt», das heißt eben in wirklicher, tatsächlicher und nicht bloß in scheinhafter, scheinbarer Gestalt.

Wenn aber die echte Menschlichkeit Jesu so wichtig ist, dann erhebt sich die Frage, auf welche Weise und von wann an ist der Mensch Jesus der Sohn Gottes? Auf diese Frage gibt es im Neuen Testament vier verschiedene Antworten.

Paulus, der älteste Zeuge, sagt: «– sein Sohn, dem Fleisch nach aus der Nachkommenschaft Davids, voll Macht nach dem Geist der Heiligkeit zum Sohn Gottes eingesetzt kraft der Auferstehung von den Toten» (Römer 1, 3–4). Weil für Paulus Jesus als der Sohn Gottes vorwiegend von Bedeutung ist, versteht man, wieso Paulus, worüber man sich schon gewundert hat, von dem irdischen, rein menschlichen Leben Jesu fast nichts sagt.

Die Synoptiker antworten auf die Frage, von wann an Jesus der Sohn Gottes ist, mit dem Hinweis auf die Taufe. Als Jesus sich taufen ließ, wurde die Stimme hörbar, welche sagte: «Du bist (Dieser ist) mein lieber Sohn». In der Taufe nimmt Gott Jesus als seinen Sohn an.

In den Geburtsgeschichten, welche bei Matthäus und Lukas dem ältern Stoff vorausgesetzt sind, wird Jesus vom heiligen Geist erzeugt und ist durch diese Erzeugung der Sohn Gottes.

Alle drei Aussagen, so verschieden sie sein mögen, verlegen die Tatsache, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in den Verlauf unserer Zeit. Dies wird von dem ersten Satz des vierten Evangeliums abgelehnt. Nicht innerhalb unserer Zeit, sondern schon vor unserer Zeit war Jesus als die Offenbarung Gottes vorhanden. «Schon im Anfang war das Wort.» Mit einem knappen, eindrucksvollen, wuchtigen Satz, mit dem Grundsatz der Inkarnationslehre: «Und das Wort ward Fleisch», ist für das Johannesevangelium alles erledigt, was Matthäus und Lukas in den vorausgeschickten Geburtsgeschichten anschaulich und umständlich und für nicht wenige Leser fast peinlich ausführlich von der menschlichen Entstehung Jesu berichten. Wer nur das Johannesevangelium hätte, erführe davon nichts, obwohl es sicher ist, daß diese Berichte schon im Umlauf waren, als das vierte Evangelium entstand.

Dies nun führt einen Schritt weiter, und dieser Schritt ist geeignet, dem ganzen vierten Evangelium ein bestimmtes, nicht immer deutlich erkanntes Gesicht zu geben. Das Johannesevangelium erwähnt die synoptische Geburtsgeschichte nicht. Es übergeht sie. Übergeht es sie bloß? Oder, was auch denkbar ist, schiebt es sie zur Seite? In seinem ersten Satz überbietet es sie ja. Nicht erst bei der Erzeugung, nein, viel früher, von jeher, «schon im Anfang» war das Wort, das Wort, das im geschichtlichen Jesus Fleisch wurde.

Das ist kein bloßes Übergehen; es ist auch kein bloßes Beiseiteschieben. Es ist Ersetzen, und zwar Ersetzen durch Überbieten. Es ist Ablehnung des Allzuzeitlichen, Allzumenschlichen durch ein höchstes Ausgreifen über die Schranken der Zeit hinaus. «Am Anfang»!

Man kann, ja, man muß auch sagen, daß es Polemik ist, und sogar jene Polemik der vornehmsten Art. Es gibt eine Polemik, die der gegenteiligen Meinung allen Tort antut, den sie erdenken kann. Das ist fern vom vierten Evangelium. Es gibt eine Polemik,

die mit eiskalter Sachlichkeit dem Gegner zu Leibe rückt und seinen Behauptungen den Inhalt und die Grundlagen entzieht. Auch das ist dem vierten Evangelium fern. Aber es gibt auch jene Polemik, der man es kaum ansieht, daß sie überhaupt Polemik ist, zu vornehm, um zu streiten, zu sicher, um die Sätze des Gegners zu nennen; die Polemik, welche stillschweigend das Falsche durch das Richtige, das zu Kleine durch die gebührende Größe ersetzt. Das ist die Art der Polemik unseres Evangeliums.

Diese Polemik aber tritt uns im vierten Evangelium nicht bloß vereinzelt hier im allerersten Vers entgegen, sondern sie begegnet, wenn der Blick dafür offen ist, immer wieder; und sie gibt dem ganzen Evangelium einen Reichtum an Beziehungen und auch eine Einfügung in die theologische Bewegtheit und Mannigfaltigkeit seiner Entstehungszeit, die, wie uns scheinen will, oft, aber zu Unrecht übersehen worden ist. Das Johannesevangelium ist viel mehr, als man zugeben will, eine Stellungnahme zu theologischen Fragen seiner Zeit unter vielen andern Stellungnahmen; eine Art, die Dinge zu sehen und darzustellen neben ganz andern Arten. Es steht keineswegs allein auf geistiger, unüberbietbarer, in sich selbst abgeschlossener Einsamkeit der Höhe. Es steht vielmehr mitten im Widerstreit und der Verschiedenheit der Meinungen und Lehren.

Dieser polemische Zug des Johannesevangeliums sei mit ein paar Hinweisen noch kurz aufgezeigt. Ihn ganz deutlich herauszustellen, würde ein ganzes Buch erfordern, von dem wir freilich hoffen, daß es einmal geschrieben wird.

In seiner Rektoratsrede vom 11. November 1952: «Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christus-Glaube und Asklepios-Frömmigkeit» hat Karl Heinrich Rengstorf die Bedeutung hervorgehoben, welche der Titel «Heiland» *(soter)* für die Verehrung des Heilgottes Asklepios hat. In diesen Zusammenhang stellt er (Seite 15) den Satz unseres Evangeliums (4, 42): «– und wir wissen, daß dieser (Jesus) in Wahrheit der Heiland der Welt ist». Erst so gesehen, wird der Nachdruck des «in Wahrheit» ganz verständlich. Nicht Asklepios, sondern Jesus ist der Heiland der Welt.

In der sogenannten Pfingstgeschichte (Apostelgeschichte 2) wird erzählt, daß am Pfingsttag, also fünfzig Tage nach dem Ostertag und zehn Tage nach der Himmelfahrt (1, 3), der heilige Geist ausgegossen wurde. Man kann an diesen Bericht eine sehr scharfe kritische Sonde legen. Das ist jetzt und hier nicht nötig. Es genügt ein Hinweis auf Johannes 20, 22. Darnach hat Jesus «an jenem Tag, der ersten der Woche» (20, 19) den

Jüngern den heiligen Geist verliehen. Johannesevangelium und Apostelgeschichte sind ungefähr im gleichen Jahrzehnt (gegen das Ende des ersten Jahrhunderts) entstanden. Damals gab es also zwei verschiedene Aussagen über die Frage, zu welcher Zeit die Jüngergemeinde den Geist empfangen habe. Die Aussage, deren Niederschlag sich in der Pfingstgeschichte findet, hat das Evangelium nicht davon abgehalten, etwas anderes zu sagen.

Paulus schreibt in drei verschiedenen Weisen von jener Erwartung der jungen Christenheit, welche man die Erwartung der Wiederkunft Christi nennt. Die drei Weisen folgen sich zeitlich aufeinander, und sie zeigen deutliche Verschiebungen. In der ersten (1. Thessalonicher 4, 14–17) ist alles körperlich, mit Händen faßbar, fast derb in das Gefüge von Raum und Zeit hineingestellt. In der zweiten ist dies vergeistigt, das Verwesliche kann die Unverweslichkeit nicht erben und Fleisch und Blut nicht das Reich Gottes (1. Korinther 15, 50). Die dritte Weise des Paulus, davon zu sprechen, wird meistens völlig übersehen, weil hier der Apostel seine alten Anschauungen, ohne es zu sagen, abgestreift und durch eine ganz andere Anschauung ersetzt hat. Das steht Römer 8, 9–11. Da steht eine Reihe von Wendungen, die im Ausdruck verschieden sind, aber in diesen Abwandlungen dem Inhalt nach alle ein und dasselbe meinen: «Ihr seid im Geist»; «Gottes Geist wohnt in euch»; «Ihr habt Christi Geist»; «Ihr gehört Christus»; «Christus ist in euch». Wie gesagt, diese Aussagen sind nicht ihrem Inhalt nach wesentlich verschiedene Aussagen, sondern sie besagen alle, ein jeder auf seine besondere Weise, ein und dasselbe.

Tun sie das aber, dann erklärt hier Paulus, daß Christus im einzelnen Glied der christlichen Gemeinde wohnt. Dann ist sozusagen die schlagartige, für alle sichtbare und erfahrbare Wiederkunft Jesu aufgelöst und umgesetzt in, wenn man so sagen will, eine individuelle, dem einzelnen Christen widerfahrende Wiederkunft. Sie geschieht weder sichtbar, noch in der Zukunft, noch einmalig. Sie geschieht geistig, in einer anhaltenden Gegenwart, Zug um Zug, nämlich jedesmal dann, wenn wieder ein sündiger Mensch von Christus erfaßt und zu einem neuen Menschen umgewandelt wird. (Und ist das nicht, in Klammern sei es gefragt, eben gemeint, wenn die Predigt der Kirche von Bekehrung und von Wiedergeburt spricht?)

Wir wissen wenig von Paulus. Die landläufige Theologie behandelt seine Aussagen, soweit sie in seinen Briefen uns bekannt werden, meistens so, als lägen sie auf einer

Fläche und als müßten sie selbstverständlich alle untereinander übereinstimmen. Aber tun sie das? Ist es so, daß Paulus über die Dinge vom Anfang bis zum Ende seines Wirkens immer gleich gedacht und gleich geredet hat? Welcher Denker, welcher große Theolog hat das je getan? Wir wissen nicht, was der Paulus, welcher Römer 8 geschrieben hat, von der Wiederkunft, wie er sie den Thessalonichern einst dargestellt hat, gedacht hat.

Aber das wissen wir, daß das vierte Evangelium sagt, wenn Jesus von den Seinen gegangen sein werde, dann werde Gott den Jüngern einen anderen Parakleten senden, nicht, damit er eine Zeitlang den Christus vertrete und ihm gleichsam den Platz offen halte, sondern «damit er in Ewigkeit bei euch sei» (14, 16). Ist das nicht eine ersetzende Polemik? Fällt damit nicht die Wiederkunft – einst, in naher oder ferner Zeit, aber jedenfalls in der Zeit – dahin? Und stimmt es nicht dazu, daß auch dem Begriff des ewigen Lebens die Schale der Zeit abgestreift wird, so daß es nicht mehr einst, nach dem Sterben, nach der Auferweckung der Toten, beim jüngsten Gericht seine Herrlichkeit entfaltet. Das ewige Leben beginnt in diesem Leben. Es ist jetzt und hier. So sagt das vierte Evangelium; so sagt der Christus, den es verkündet. Wir brechen hier ab. Denn wollten wir ins Einzelne gehen, müßten wir ein Buch schreiben. Das mögen andere tun, sei es für, sei es gegen die Auffassung, die wir vertreten.

Uns kam es nur darauf an, die Betrachtung des vierten Evangeliums, welche sorgfältig und gelehrt und weitschichtig die Herkunft der Wörter, Begriffe und Gedanken, die seinen Bau bilden, zu bestimmen sucht, durch die weitere, vielleicht doch wichtigere und fruchtbarere Betrachtung zu ergänzen, welche zeigt, wie in der Auseinandersetzung, in Ablehnung und Überbietung lebendig und beziehungsreich dieses Evangelium mithilft, die Theologie zu bilden, die Jesus von Nazareth und seiner Verkündigung des Reiches Gottes gemäß ist.

III. Die Taube der Taufe

Als Jesus sich von Johannes taufen ließ, «kam der Geist wie eine Taube auf ihn herab» (Markus 1, 10). Matthäus hat dafür: «Er (Jesus) sah den Geist Gottes wie eine Taube herabkommen, der auf ihn kam» (3, 16). Lukas sagt: «(Es geschah, daß ...) der hei-

lige Geist in leiblicher Gestalt wie eine Taube auf ihn herab kam» (3, 22). Dieses «in leiblicher Gestalt» kann man als einen Zusatz zur Verdeutlichung ansehen; aber unerläßlich ist diese Auffassung nicht.

Auf jeden Fall bleibt die Frage: warum, wieso, wozu wie eine Taube. Was soll die Taube hier? Man weiß, daß sie der bildlichen Darstellung des Vorganges, ja, seiner theatralischen Nachbildung und einer engen Verbindung der Vorstellungen überhaupt von heiligem Geist und von der Taube reichliche Nahrung gegeben hat. Aber das kümmert uns hier nicht. Unsere einzige Frage ist: was soll die Taube in den biblischen Nachrichten über die Taufe Jesu?

Man hat allerlei Erklärungen versucht. Man hat auf den besonders sanften Flug der Tauben beim Auf- und beim Niederstieg hingewiesen. Aber das stimmt nicht einmal zur Beobachtung des Vogelfluges. Man hat auf die Taubenopfer des alten Bundes hingewiesen, aber dieser Hinweis greift ins Leere. Man hat an die Rolle der Taube in syrischen Kulten hinweisen wollen, ohne Erfolg damit zu haben. Man hat dieses und jenes versucht bis hin zu der Verflüchtigung des biblischen Wortlautes, deren sich Theodor Zahn schuldig macht, wenn er schreibt: «– und der heilige Geist kam in einer wie eine Taube aussehenden körperlichen Erscheinungsform auf Jesus herab» (Das Evangelium des Lukas, 3. und 4. Auflage 1920, Seite 199). All dies und alles andere noch, was man in der Verlegenheit von nah und fern hat heranziehen wollen, gibt keine genügende und keine befriedigende Erklärung der Taube bei der Taufe Jesu. Befriedigend könnte sie ja erst dann genannt werden, wenn sie sich in den Gedankenkreis der Leute des Neuen Testamentes zwanglos einfügte. Denn weder für Gelehrte noch für Glieder einer Geheimlehre sind unsere Taufberichte geschrieben worden.

Gibt es also keine Erklärung der Taube? Vielleicht doch, wenn man kühn genug ist, einen ganz anderen Weg einzuschlagen.

Jedermann weiß, daß im Neuen Testament der Taufe mit Wasser die Taufe mit dem Geist gegenübersteht. Das steht ja auch deutlich in dem Zusammenhang, in dem die Taufe Jesu berichtet wird, zum Beispiel Markus 1, 8; und eben dies ist ja augenscheinlich der Sinn und Zweck des Kommens des Geistes auf Jesus, als er die Wassertaufe des Johannes empfängt.

Nun setzt das Neue Testament für den Ausdruck «Taufe des Geistes» auch den Ausdruck «Taufe des Feuers». Auch das steht in dem Zusammenhang, wo von Johannes

und seiner Taufe berichtet wird. «Er wird», sagt der Täufer von Jesus, «euch mit heiligem Geist und mit Feuer taufen» (Lukas 3, 16). Von diesem Wort aus versteht man, weshalb in der Apostelgeschichte in der Erzählung von der Ausgießung des Geistes auf die Jerusalem-Gemeinde gesagt ist, daß «Zungen wie von Feuer» sich auf jeden von den Anwesenden gesetzt haben (2, 3). Man mag über die Geschichtlichkeit des Vorganges urteilen wie man will; über die Echtheit und die Ursprünglichkeit der Vorstellungen, aus denen der Bericht gebildet ist, kann kein Zweifel bestehen.

Fragt man nun, was die Taube mit dem Geist zu tun hat, so kann man nur antworten: gar nichts. Fragt man aber, was das Feuer mit dem Geist zu tun hat, so kann man auf dem Grund des Neuen Testamentes nur antworten: viel in jeder Weise. Die Folgerung daraus ist einfach. Man versucht, die Taube durch das Feuer zu ersetzen. Setzen wir einmal (der Einfachheit des Druckes halber) in lateinischen Großbuchstaben nebeneinander:

Taube	= griechisch	PERISTERA;
Feuerzeichen	= griechisch	PYROS TERAS.

In griechischen Großbuchstaben sehen die beiden Ausdrücke einander eher noch mehr ähnlich. Der Schlußbuchstabe des zweiten Ausdrucks kann, wie ein Blick in griechische Unzialhandschriften zeigt, leicht fast oder ganz übersehbar werden. Der Begriff des Feuerzeichens aber ist, wenn auch nicht belegt, gut biblisch.

Natürlich wird man sofort in den Handschriften und alten Übersetzungen Umschau halten, ob sich das «Feuerzeichen» oder auch nur eine Spur davon erhalten hat. So viel man bis jetzt weiß, ist diese Umschau vergeblich. Keine Spur ist erhalten.

Ist aber damit unser Vorschlag als undurchführbar erwiesen? Das kann man deshalb noch nicht ohne weiteres behaupten. Denn es ist jedem Textkritiker bekannt, daß der neutestamentliche Wortlaut gelegentlich durch Veränderungen und auch durch Verderbnisse hindurchgegangen ist, von denen auch in unsern ältesten und «besten» Handschriften nichts mehr zu erkennen ist.

Dafür nur drei Beispiele oder Hinweise. Luther hat mit vollem Recht und echt evangelischem Verständnis des Paulus in Römer 5, 1 übersetzt: «– so haben wir Frieden mit Gott». Das ist der Indikativ der einfachen, sachlichen Feststellung. Aber in seiner Vulgata und in seinem griechischen Text und in unsern «besten» Handschriften steht der Konjunktiv. Er hätte übersetzen müssen, «– so laßt uns Frieden mit Gott haben». Luther

jedoch wußte, daß hier die Handschriften und Ausgaben Paulus nicht verstanden haben (wenn er auch nur eine einzige Ausgabe hatte, er hätte doch mit Sicherheit von allen so geurteilt).

In Matthäus 1, 16 führt die einfache Folgerichtigkeit des Zusammenhanges darauf, daß es hieß: «Joseph erzeugte Jesus». So, ganz einfach und ganz ohne Zusatz, ist das nirgends bezeugt.

In Matthäus 11, 27 sagt Jesus zufolge den «besten» Handschriften: «– und den Vater erkennt niemand als nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren». Man nennt diese Stelle die johanneische Stelle und benutzt sie, um zu zeigen, daß die Synoptiker und das vierte Evangelium sich in einer ganz wichtigen christologischen Frage in Übereinstimmung befinden. Es gibt aber eine bemerkenswerte andere Fassung dieser Stelle; sie findet sich bei Justin, ist also viel älter als die ältesten Handschriften, die uns erhalten sind, und sie lautet: «– und niemand hat den Vater erkannt als nur der Sohn, und niemand den Sohn als nur der Vater und wem es der Sohn will offenbaren». Hier macht Jesus geltend, daß nur er allein die wahre Erkenntnis davon hat, wer Gott ist, und daß nur Gott und der, dem Jesus es mitteilt, weiß, wer Jesus ist. Stellt man die beiden Fassungen einander gegenüber, so leidet es keinen Zweifel, daß die Fassung Justins sich in die ganze Art einfügt, in welcher Matthäus über das Verhältnis von Jesus zu Gott redet und daß sie sich von der johanneischen Art, dieses Verhältnis darzustellen, unterscheidet. Von hier aus ergibt sich das Urteil über die Beziehung der beiden Fassungen mit Leichtigkeit. In der von unsern ältesten Handschriften bezeugten Fassung ist unsere Matthäus-Stelle der Theologie des vierten Evangeliums angepaßt. Bei Justin ist sie es nicht. Daraus ergibt sich, daß man wohl versteht, wie die Fassung des Justin in die dem Johannesevangelium angepaßte Fassung umgeändert wurde. Dagegen versteht man nicht, wieso die Fassung Justins entstehen konnte, wenn die unserer ältesten Handschriften schon von Anfang an vorlag.

Der einzige Punkt, auf den es uns bei unsern jetzigen Ausführungen ankommt, ist der, daß es Wortlaute gibt, welche älter sind als unsere ältesten Handschriften und welche zugleich das Ursprüngliche bieten.

Wenn es aber so ist, wenn es in gewissen Fällen so sein kann, dann liegt die Entscheidung darüber, in welchen Fällen das so ist, nicht bei der Zufälligkeit der Zeugen, sondern bei der Abwägung, ob diese oder jene Lesart die ursprüngliche ist.

Aus diesem Umstand heraus nehmen wir uns die Freiheit, zu vermuten, daß es nicht eine Taube, sondern ein Feuerzeichen war, welches nach den Taufberichten herabkam, als Jesus sich taufen ließ.

Nun ist es bei andern, darüber zu entscheiden, wie viel Grund und Recht sie unserer Vermutung beimessen wollen.

Ludwig Koehler, Zürich (Schweiz)

LE PARADOXE
DANS LA PENSÉE D'ALBERT SCHWEITZER

En un sens, les grandes personnalités s'inscrivent toujours dans la catégorie du paradoxe. Leur œuvre, généralement non conformiste, se réalise en dehors des normes communes et, le plus souvent, contre elles. Elle répond donc à la définition même du paradoxe qui, selon l'étymologie, représente « ce qui est *contre* l'opinion » couramment admise. Bien loin de correspondre au contexte sociologique d'une époque déterminée, le génie dépasse cette époque, en fournit la contre-épreuve prophétique, et lui enseigne des modes nouveaux de la pensée et de l'action. Cela ne signifie pas que le génie soit sans contact avec son temps : toute pensée quelle qu'elle soit, vit sa propre incarnation « hic et nunc » sauf à se perdre dans les chimères, et, en tous cas, dans les brumes de l'abstraction. Seulement, le génie, s'il est dans la pâte, en constitue le levain. En d'autres termes, il est affrontement, non alignement. Il pose des questions, violentes parfois, remet des problèmes sur le chantier, et n'accepte le legs – irremplaçable – de la tradition, que sous réserve d'un brûlant et dramatique inventaire.

Que la vie de Schweitzer soit sous le signe du paradoxe, c'est l'évidence même. La multiplicité des dons du grand Alsacien appelait des théâtres d'activité, qui, d'ordinaire, s'excluent. Un organiste n'est pas normalement chirurgien, un exégète n'est pas habituellement missionnaire, un théologien n'est pas a priori un pionnier de la Forêt Vierge, un philosophe n'est pas forcément homme d'action. Le pluralisme spirituel de Schweitzer a paradoxalement concilié les contraires, au point de créer de son vivant même, une légende, et, au sens supérieur de ce mot, un mythe.

Ce n'est pourtant pas cet aspect, devenu populaire, du paradoxe Schweitzérien que nous voudrions retenir aujourd'hui. Nous nous efforcerons dans cette brève étude, de rechercher en quoi la pensée même de Schweitzer emprunte au paradoxe sa puissance d'expression, ses caractères, et, à la limite – limite que Schweitzer n'a jamais franchie – ses risques.

*

Le premier paradoxe est d'ordre méthodologique, ou, si l'on veut, dialectique

Nous n'employons pas ce mot dans le sens qu'il a pris depuis Kierkegaard[1], c'est-à-dire juxtaposition agressive des contraires, mais dans son acception traditionnelle: l'ensemble des règles de l'investigation rationnelle pour parvenir au réel et au vrai.

Or Schweitzer revient souvent dans son œuvre écrite, sur deux idées qui définissent sa méthode, mais qui, dès l'abord, apparaissent comme antithétiques. D'une part il affirme vigoureusement le rationalisme «Je suis un rationaliste» affecte-t-il de dire souvent, en rendant hommage aux philosophes du XVIIIe siècle, lesquels n'ont pas précisément bonne presse actuellement...[2]. Citons à cet égard quelques passages caractéristiques: «Le rationalisme est plus qu'un mouvement philosophique qui a été dépassé vers la fin du dix-huitième siècle et au début du dix-neuvième. Il est un phénomène nécessaire dans toute vie spirituelle normale. Tout progrès réel dans le monde est en dernière analyse l'œuvre du rationalisme» («Déclin», page 88 de l'édition anglaise), ou bien encore: «Tout théologien qui se respecte se croit obligé de renier complètement le rationalisme et ses œuvres. Et pourtant, que notre époque est pauvre comparée à celle-là, pauvre en hommes forts et idéalistes à la fois, pauvre en sincérité simplement humaine de la part de la théologie» («Von Reimarus zu Wrede», 1906, page 56).

D'autre part il affirme non moins vigoureusement que la «mystique» est un mode nécessaire de la connaissance, que toute connaissance authentique «a un caractère enthousiaste» réintégrant ainsi dans le «connaître» tous les droits de l'intuition.

Cette double ligne d'affirmation est assurément paradoxale. Mais est-elle contradictoire? La méthode de Schweitzer est-elle vraiment antinomique? Nous ne le croyons pas si l'on veut bien tenir compte des considérations suivantes:

Pour Schweitzer, l'enquête rationnelle, si elle est honnêtement conduite, doit aboutir, après de fructueux résultats, à une sorte d'aveu d'impuissance devant certains problèmes, qui sont justement «les grands problèmes». C'est alors que la raison peut confondre la raison et fonder les droits de la mystique. Voici un admirable passage qui dissipe toute équivoque: «Toute conviction de grande valeur est irrationnelle et a un caractère en-

---

[1] *Sur ce point, lire Jean Wahl, «Etudes Kierkegaardiennes», chapitre X.*

[2] *Bachelard, «Le Nouvel esprit scientifique».*

thousiaste, parce qu'elle ne peut pas venir d'une connaissance du monde, mais surgit d'une expérience de la volonté de vie, vécue par la pensée et dans laquelle nous dépassons les limites de toute connaissance du monde. C'est cela qu'une pensée rationnelle, quand elle pousse sa réflexion jusqu'au bout, saisit comme la vérité dont nous devons vivre. Le chemin menant à une vraie mystique nous conduit à travers la pensée rationnelle jusqu'aux profondeurs de l'expérience intime du monde et de notre volonté de vie. Nous devons tous avoir le courage de devenir des «êtres pensants» pour parvenir à la mystique qui est la seule conception du monde à la fois immédiate et profonde. Nous devons tous suivre le chemin de la connaissance jusqu'au point où elle se transforme en expérience du monde. Nous devons tous devenir religieux par la pensée». («Civilisation» 1923, page XVIII, Edition anglaise.) Schweitzer a maintes fois exprimé l'idée que la pensée doit renoncer à la tentative d'expliquer le réel. Dieu seul peut juger Dieu. On saisit tout de suite l'originalité et la fécondité du paradoxe Schweitzerien: au lieu d'opposer raison et mystique, il montre leur rôle respectif. Rien, par conséquent qui ressemble au rationalisme vulgaire. Pour employer une image, nous dirons que la raison nous permet d'aller jusqu'au bord de la falaise: elle a rempli alors sa mission. Mais elle ne doit pas s'étonner, bien au contraire, si, à ce moment là, l'intuition (la foi) ouvre ses ailes pour aller plus haut et plus loin. L'acte de connaissance est donc organiquement *un*, raison et foi; il n'y a plus à craindre une dychotomie interne qui ruinerait à la fois les droits de la raison et ceux de la mystique. Personne, autant que Schweitzer, n'a relevé la dignité de la pensée vis-à-vis des amateurs, des dilettantes et des sentimentaux, voire des soi-disant hommes d'action: «Je suis en désaccord complet avec l'esprit de l'époque parce qu'il est plein de mépris pour la pensée. Au mépris dans lequel on tient la pensée se mêle la méfiance envers elle. Le but des organisations politiques, sociales et religieuses de notre temps est d'engager l'individu à ne plus forger ses convictions à l'aide de sa propre pensée, mais d'adopter celles qu'elles lui offrent toutes faites. Un homme qui pense par lui-même et qui, de ce fait, est un homme libre, spirituellement parlant, est à leurs yeux un être gênant et inquiétant.» («Mystique de l'Apôtre Paul», page 377 de l'édition anglaise.)

Personne, non plus, n'a mieux montré que l'intelligence pure trahit le réel si elle ne se complète par d'autres dimensions, qui sont précisément celles de la mystique.

*

Le second paradoxe est d'ordre théologique

Il réside dans la conception eschatologique du Royaume de Dieu, telle que Schweitzer l'a exposée à la suite du prophétique et inquiétant Reimarus[1] et en prolongement de Johannes Weiß[2]. La voici brièvement résumée:

Jésus, tout comme la première génération chrétienne, avait cru à la fin imminente du monde. Le Royaume de Dieu devait brusquement succéder à une grande révolution cosmique, laquelle marquerait la fin des temps et inaugurerait l'ère messianique. Pour Jésus, le Royaume de Dieu ne serait pas l'aboutissement d'une longue évolution, l'épanouissement d'un germe qui se développerait dans l'Histoire et dont la force ascensionnelle résiderait essentiellement dans une Eglise. Le Royaume de Dieu serait l'œuvre de Dieu: il triompherait à la suite «d'un grand soir» cosmique tout prochain dont les hommes seraient les victimes (jugement) ou les bénéficiaires (salut), mais à aucun degré les agents. Le rôle du Christ ne consisterait pas à apporter au monde des principes et des sentiments qui, à la longue seraient de nature à le changer, mais à annoncer la grande catastrophe, afin que les hommes s'y préparent par la repentance et soient, au jour du grand jugement, appelés à figurer dans la société surnaturelle et messianique des élus. Telle est la notion eschatologique du Royaume de Dieu. L'Ecole de Schweitzer (Werner, Buri) est dite Ecole de «l'Eschatologie conséquente», parce qu'elle tire toutes les conséquences de cette notion, sans chercher à biaiser, sans avoir recours à des faux-fuyants. Et voilà le paradoxe:

Schweitzer affirme que le centre de la prédication de Jésus est le Royaume de Dieu, et qu'il faut y voir l'axe de la foi chrétienne. Mais il montre aussi, historiquement, que ce Royaume était pour Jésus une réalité fantastique, un mythe céleste, appartenant à l'apocalyptique judéo-iranienne, et entrant dans le monde terrifiant, naïf et pittoresque, de la mythologie antique. Nous ne pouvons donc plus être chrétien comme Jésus voulait que nous le fussions, sinon par une modernisation gratuite, par une inconséquence. Autrement dit, le Christianisme peut bien être encore un bel idéal, mais il n'a plus de base historique. A cet égard, Schweitzer a fait une critique mordante de l'ancien libé-

---

[1] *Fragments de Wolfenbüttel, publiés par Lessing (1774–1778).*

[2] *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (1892).*

ralisme, pour qui le Royaume de Dieu était historiquement spirituel (Holtzmann et même Harnack) et non eschatologique.

Et cependant ... Schweitzer se dit et se veut chrétien: il admet la nécessité (Bultmann) de « démythologiser », de « déseschatologiser » la notion du Royaume, de la spiritualiser. « Nous sommes obligés de sortir la religion éthique de Jésus du cadre de sa conception du monde et de la placer dans la nôtre » («The Christian Century», Chicago 1934, p. 1484). D'où cette critique d'Oscar Cullmann[1].

« On a peine à comprendre qu'A. Schweitzer et surtout ses disciples, tout en rejetant théologiquement l'élément que, du point de vue historique, ils ont reconnu comme le centre de la foi néo-testamentaire, persistent néanmoins, d'une façon qui nous paraît tout à fait inconséquente, à se réclamer de cette foi. »

Sans doute! Et nous ne nions pas le paradoxe. Mais ce paradoxe n'est pas inconséquent: pour Schweitzer en effet, l'eschatologie n'est pas *la foi* néo-testamentaire, comme le veut Cullmann; elle n'est que l'expression judéo-iranienne, la forme contingente et historique. A prendre en rigueur l'argumentation de Cullmann, on en viendrait à ne jamais pouvoir distinguer la valeur permanente d'une idée de sa formulation historico-littéraire. On irait loin. Forme et contenu sont deux! Une transposition est nécessaire, au delà de la lettre, pour sauvegarder l'esprit. Seulement ajoute Schweitzer avec bon sens: « Nous devons prendre garde que l'intensité de notre foi ne soit pas affectée par cette transformation » («Mystique de l'Apôtre Paul », édition anglaise page 384). Comme l'a si justement écrit Maurice Goguel « changer d'eschatologie n'est pas changer de religion » («Le problème de l'Eglise », page 193–194, Presses Universitaires, Paris 1939).

De nouveau, et, cette fois, sur le terrain de la théologie, le paradoxe, chez Schweitzer, joue un rôle positif et bienfaisant: d'une part en dégageant avec rigueur les données de l'histoire, d'autre part en appelant de l'histoire à l'histoire pour montrer ce qu'il y a de permanent et d'essentiel dans le relatif, l'accidentel et le contingent.

Un mythe doit être, historiquement connu en qualité de mythe. Mais il faut faire, ensuite, l'exégèse des mythes, afin que le mythe « ne s'embrouille pas avec délices dans ses propres fabulations ».[2]

*

---

[1] *Christ et le temps, 1947, p. 21.*

[2] *V. Jankelevitch, « L'Ironie », Paris 1950, p. 44.*

Le troisième paradoxe est d'ordre éthique

Il a trait au principe fondamental pour Schweitzer du « Respect de la Vie ».
Pour être l'expression la plus populaire de sa pensée, le Respect de la Vie n'en pose pas moins de délicats problèmes qui, tous, nous conduisent en plein paradoxe. On sait que Schweitzer descend rarement dans le détail épisodique des grands principes qu'il pose. Esprit synthétique et créateur, non analytique, il laisse à ses commendateurs le soin de tirer les conclusions et de déduire les conséquences.
Schweitzer enseigne que la Vie, en soi, est une valeur et un bien parce qu'elle est création, non création obscure d'on ne sait quels dieux étrangers, mais création du Dieu auquel a cru Jésus. La vie, sous toutes ses formes, végétale, animale, humaine, est donc une sorte de théophanie. Avec St-Bonaventure, Schweitzer croit que « la nature aussi est une grâce » dépassant ainsi le problème « Nature – Grâce » qui, dans son énoncé traditionnel et antithétique, secrètement dualiste et manichéen, pourrait bien être un problème mal posé.
Si l'on dépasse la généralité de la formule « Respect de la Vie » pour s'interroger sur sa valeur profonde, le paradoxe apparaît en ceci qu'une telle formule semble bien ne pas pouvoir se suffir à elle-même. D'une part, en effet, la « Vie » n'est pas univoque ; il va s'agir de savoir de quelle vie on parle, donc d'appliquer des jugements de valeur, toutes les formes de la vie ne se valant pas, moralement parlant. D'autre part – et cet argument serait plus grave – la vie morale apparait souvent comme le contraire de la vie « biologique » et de l'étalement vital. C'est là une critique qu'on avait déjà adressée à des penseurs comme W. James Guyau, Bergson (Elan vital), qui étaient arrivés à des conclusions voisines de celles de Schweitzer. La vie, dit-on, c'est la règne de la force, de l'égoïsme, de la sélection impitoyable. Or, l'éthique tente de redresser, de corriger la nature. Toute vraie morale est insurrectionnelle. Elle est le contraire de la maxime Stoïcienne « O Monde, je veux ce que tu veux ».
Schweitzer ne va-t-il pas être obligé pour maintenir sa formule, de lui en adjoindre tacitement une autre, mettant ainsi en évidence l'insuffisance de la première formule et qui s'énoncerait ainsi : « Respecter la Vie – quand elle mérite d'être respectée » ?
Sur leur plan, et, si l'on veut, en logique formelle, ces objections sont sérieuses et mêmes valables.

Cependant, elles ne doivent pas nous arrêter car, nous l'avons dit, la pensée de Schweitzer est effectivement paradoxale. Toute la question est de savoir si nous nous trouvons devant un paradoxe négatif et absurde, ou devant un paradoxe pédagogique, dynamique et éclairant. Nous pensons que cette seconde éventualité est la vraie.

Schweitzer a, dans une image toute simple mais suggestive, montré en effet comment le respect de la vie devait être compris. « Peut-être l'expression respect de la vie étant très générale, rend un son peu éclatant, mais ce qu'elle désigne est d'une nature telle qu'il ne lâchera plus l'homme dans la pensée de qui il est entré. Il résume la sympathie, l'amour et ce qu'il y a de valable dans l'enthousiasme. Avec une activité sans relâche, le respect de la vie modèle la pensée dans laquelle il a pénétré et la jette dans l'inquiétude d'une responsabilité sans limites. Comme l'hélice fouettant l'eau pousse le navire, le respect de la vie pousse l'homme. » (« Civilisation and Ethics », page 256.)

Or *l'hélice*, puissance positive, ne supprime nullement le *gouvernail*, principe électif de choix, de direction, de valeur, en un mot. Elle le suppose au contraire. Le navire auquel pense Schweitzer n'est pas un monstre. C'est un navire normal. A partir de cette constatation implicite mais évidente, Schweitzer a parfaitement vu, écrit et dit que le Respect de la Vie, principe d'action, idée-force, peut et doit comporter des limitations nécessaires, celles qu'impose le maintien même de la vie (tuer pour vivre); celle qu'implique la hiérarchie des valeurs qui s'incarnent dans tel ou tel être vivant. L'homme peut et doit mettre de l'ordre dans le prodigieux et barbare chaos que nous nommons « la Vie ». Seulement, même quand il se livrera à cette œuvre nécessaire et bienfaisante d'élagage au sein des formes de la vie, il devra maintenir dans sa conscience deux sentiments: celui du drame que représente, en soi, l'obligation de tuer (problème du mal) le ressentir vivement et n'en jamais prendre son parti; deuxièmement celui du devoir de réduire au minimum requis cette destruction de la vie: un crocodile est une créature, mystérieuse pour nous, et dont la place dans l'Etre universel nous échappe. Mais enfin c'est une créature de Dieu, admirable, et « royale » (Job. Ch. 40 et 41) comme le dit le vieux poème biblique.

Ainsi, discrimination dans la sauvegarde et le respect de la vie. Mais le respect de la vie joue comme une force, une inspiration. C'est un esprit, non une recette. Un esprit qui approfondit notre communion, avec l'ensemble du « Créé ». Pour Schweitzer, toute vraie vie et communielle, tant sur le plan humain que sur le plan cosmique.

Le paysan, dit Schweitzer, a raison de couper par centaines de milliers les fleurs du paturage dont se nourrira son bétail. Mais ce travail fait, inutile de froisser, par vain amusement, une fleur de plus. Car cela est inutile. Il est certain que l'homme qui dans la vie, s'avancera avec la morale du « *Pas une fleur de plus* » augmentera la qualité de son humanité.

C'est tout le sens du paradoxe éthique de Schweitzer. Mais ce paradoxe est essentiel. Il rejoint d'ailleurs pleinement la mystique dont elle procède en réalité. Non pas cette « mystique d'identité » indienne, qui veut dissoudre l'homme et la vie dans le Grand Tout, les y identifier; mais, dit Schweitzer, cette « mystique éthique » qui culmine dans la religion de Jésus.[1]

*

Les trois grands paradoxes que nous venons d'évoquer n'épuisent pas le sujet. Bien d'autres paradoxes seraient à relever, qui correspondent cependant à une logique profonde. Toute logique n'est pas réductible aux catégories dialectiques de l'aristotelisme. Le réel n'est pas uniquement rationnel au sens étroit du mot. D'autres valeurs lui confèrent ses dimensions véritables.

Le paradoxe est, au fond, une forme de l'ironie.

Et l'ironie n'est-elle pas la perpétuelle et créatrice mise en question des valeurs?

Georges Marchal, Paris (France)

---

[1] *La pensée de Schweitzer rappelle un peu ce que, depuis Plutarque, on nomme « les Paradoxes stoïciens », expression appliquée aux thèses absolues des stoïciens; exemple: « Le sage est infaillible; il est parfaitement heureux », ect. ... Renouvier les assimile aux paradoxes de renoncement de l'Évangile (cf. Philosophie analytique de l'Histoire, III, p. 237).*

L'UNIVERSEL, L'HUMAIN, LE CHRÉTIEN CHEZ ALBERT SCHWEITZER

En avril 1953, m'aventurant pour la première fois hors des limites européennes, en train, en paquebot, en avion, en pinasse, je venais de parcourir plus de 5 000 kilomètres et, depuis moins d'une heure, je me trouvais dans l'Hôpital du Docteur Schweitzer, à Lambaréné, au Gabon, sur les bords de l'Ogooué, au cœur de la forêt primitive, en pleine Afrique noire. Le grand vieillard alerte m'interpelle: «Vous, venez avec moi; je vais au village des lépreux, nous causerons en route!» A peine engagé sur l'étroit sentier bordé de taillis, sous le dôme des grands arbres, il se tourne et demande: «Qu'est-ce que vous pensez de Mossadegh?» – Un pareil voyage, un lieu si inhabituel, voir enfin le Docteur Schweitzer lui-même dans son fameux hôpital africain, avoir l'honneur de cheminer seul à ses côtés, l'imaginer tout préoccupé de la marche de son œuvre, l'esprit rempli de philosophie, de théologie, de musicologie, et l'entendre s'enquérir de l'opinion d'un inconnu sur l'affaire des pétroles iraniens! C'était inattendu. Tout le Docteur Schweitzer est là.

C'est un Rhénan (n'a-t-il pas prénommé sa fille Rhéna?), et le Rhin unit deux cultures en en constituant presque une troisième. De plus, le Rhin, par les océans conduit en Indonésie, en Amérique du nord ou du sud, partout, et pourtant – ô paradoxe – c'est en descendant la Gironde que le Docteur Schweitzer s'est rendu pour la première fois en Afrique! – C'est en parler alsacien qu'il compte et pense, autant que faire se peut. Quand l'émotion le gagne, c'est en alsacien qu'il s'exprime. Il avait commencé en allemand le discours de bienvenue qu'il nous adressait, puis, tout-à-coup, Mademoiselle Mathilde dut l'interrompre: «Docteur, nos hôtes ne vous comprennent plus; vous parlez alsacien.» Or je me suis laissé dire que l'idiome de la vallée de Munster est aussi particulier par rapport à l'allemand classique que le sont nos divers dialectes *Schwytzertütsch* par rapport au *Hochdeutsch*. Il y a là un fossé presque aussi grand que celui qui sépare le patois gruyérien ou sédunois du français de l'Académie.

Le Docteur Schweitzer écrit indifféremment en allemand et en français; il pratique l'anglais. Ayant fait ses humanités, il sait le latin et le grec, et, comme théologien,

l'hébreu. Cela fait déjà sept langues, sept modes d'expression, dont six sont apparentés, mais dont le septième, l'hébreu, procède d'un génie différent. Au Gabon, Lambaréné, est aux confins de deux peuplades opposées: les Fangs de la Grande Forêt, les Galoas du littoral (il y a bien encore les Akélés, mais en trop petit nombre). Le Docteur se sert de deux interprètes pour parler aux Noirs qu'il admoneste en français, et pourtant depuis quarante ans, il les entend s'exprimer en fang et en galoa! Il a bien voulu me confier le secret de sa méthode: «Les Noirs disent souvent des *sottises* aux Blancs à qui ils ont affaire, et le Blanc ne doit jamais laisser un Noir dire des *sottises* sur son compte sans le punir. Or, pour ne pas avoir à les punir, je préfère qu'ils pensent que je ne comprends pas ce qu'ils disent.»

L'âme noire, nul mieux que lui ne l'a pénétrée. Comme je lui signalais les travaux d'un ethnographe parisien, il s'enquiert: «A-t-il vécu en Afrique; je veux dire avec les primitifs?» Et, sur ma réponse affirmative: «Alors, il est qualifié pour s'exprimer. On ne doit jamais parler des Noirs sans avoir vécu avec eux, sinon on dit des *bêtises*.» Le Docteur a horreur des *bêtises*, des prétentieux, des savants au petit pied, des érudits de salons. «On m'a demandé d'être président d'honneur des étudiants gabonnais à Paris. Ce ne sont pas de vrais Noirs, mais des évolués. Ils organisent des bals. Et président d'honneur, qu'est-ce que ça signifie quand on ne peut rien dire et rien faire? J'ai refusé.» Les Noirs, les vrais, il les connaît, et il enrage parfois – quoique il ait gardé une distance très luthérienne à l'égard de la politique – de voir des parlementaires, qui ne sont jamais allés sous l'équateur, édicter des mesures révolutionnaires pour complaire à quelques évolués nationalistes ou par fidélité à un certain idéalisme égalitaire. «On croit rendre service aux Noirs, on va au devant des pires régressions. Livrés à eux-mêmes, ils s'extermineront les uns les autres, comme jadis. Des frères, oui, mais des frères cadets qui ont encore besoin de nous.» Nous sommes loin des *bons sauvages* du *Dernier des Abencérages* ou de Bernardin de Saint-Pierre. Sans être colonialistes, il croit à la vertu nécessaire d'un certain paternalisme, et il sait pourquoi; il a payé le prix pour le savoir: depuis quarante ans, il scrute l'âme noire.

Les procédés de certains missionnaires, dévoués mais intransigeants, lui répugnent également parce qu'ils découlent de vues dogmatiques étroites qu'il est extrêmement difficile d'adapter à la réalité vivante. Exiger, par exemple, une monogamie radicale d'un païen qui réclame le baptême, c'est jeter la plupart de ses femmes dans une situa-

tion sociale épouvantable, c'est provoquer l'anarchie et la perversion. Tant qu'on n'a pas créé de nouvelles formes sociales d'existence pour le Noir qui accepte l'Evangile, toucher aux coutumes tribales ancestrales est plus périlleux qu'heureux. Ne devrait-on pas surtout s'occuper davantage des conséquences pratiques que pose au Gabon (et ailleurs) l'importation massive d'alcool européen qui décime la population? «L'administrateur m'a dit: Docteur Schweitzer, procurez-moi pour mon budget l'équivalent des recettes que m'apportent les droits d'entrée de l'alcool au Gabon, et j'interdis l'eau-de-vie sur tout le territoire. Et je ne puis rien faire, sinon de prohiber le schnaps et le tabac dans mon propre hôpital!» Son regard lucide voit clair et loin: Les missions catholiques réussissent mieux à créer une Eglise; les missions protestantes forment des personnalités plus fortes, des chefs pour demain. Colonialisme, missiologie, deux disciplines où il excelle.

Il a été vicaire d'une paroisse strasbourgeoise, maître de conférence à l'université, directeur du Séminaire de Saint-Thomas. Il est défricheur, terrassier, charpentier, menuisier, couvreur, et, s'il le faut, plombier, mécanicien, chef de cuisine à Lambaréné.

Cette curiosité pour le réel, ce besoin de rechercher le vrai dans tant de domaines, théologie, philosophie, médecine, musicologie, cette aptitude à pratiquer les travaux manuels de la vie quotidienne, voilà ce qui lui a fait braquer le phare de ses investigations sur chacun de ces secteurs et, ne l'oublions pas, toujours au prix d'un gros effort, d'une lutte soutenue. Il ne cesse le combat avec l'ange que lorsqu'il a su son nom. La notion de sainte-cène cher Fr. Schleiermacher comparée à celle de Luther, Zwingli et Calvin (1897), les idées messianiques de Jésus (1900), le problème de la sainte-cène d'après les textes et les études du XIXème siècle (1901), voilà pour le début. Puis, il dépouille tout ce qu'on a écrit sur Jésus, de Reimarus à Wrede, il dissèque, jauge, mesure, étalonne, et c'est l'histoire des vies de Jésus (1912), dix ans de travail qui l'amèneront à formuler les thèses de l'eschatologie conséquente: désormais, les théologies orthodoxe et libérale du siècle dernier sont sorties de l'impasse. Il accomplit le même labeur pour Paul: Histoire des recherches sur Saint Paul (1911), la mystique de l'Apôtre Paul (1932).

Parallèlement, la philosophie a toute son attention: l'européenne d'abord. Kant (1898), Spinoza, Leibniz, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche n'ont pas plus de secrets pour lui que les Grecs, les Romains ou les Médiévaux. Il a voulu connaître l'Orient, dont

on nous dit que vient la lumière, et ont surgi les Grands Penseurs de l'Inde (1935) qui font défiler en un examen critique le jaïnisme, le bouddhisme, l'hindouisme, Ramakrischna, Vivekananda, Gandhi, Tagore, qu'il a personnellement connu.

Il a fréquenté à Paris Auguste Sabatier et Eugène Ménégoz, les protagonistes du symbolo-fidéisme, à Berlin Adolf Harnack, à Upsal Nathan Soederblom, l'un des pères de l'oecuménisme, à Prague Oscar Kraus, à Edimbourg Pablo Casals. Il fut l'intime de toute la dynastie musicienne des Münch: Eugène, Ernest, Fritz, Charles, l'élève des pianistes Marie Jaëll et Isidore Philipp; il connaît Arthur Honegger. A Bayreuth, il a offert des roses à Cosima Wagner et correspondu avec ses fils Siegfried, Wieland et Wolfgang. Il a joué à Madrid devant les souverains espagnols. On l'a vu discuter dans les réunions mondaines de la comtesse Mélanie de Pourtalès et de la princesse Metternich, mais il ne voyage qu'en vagon de troisième classe, parce qu'il n'y a pas de ... quatrième!

Entre temps, il a ausculté la civilisation contemporaine et en a décrit la philosophie (1913), et, liant son diagnostic aux problèmes de l'éthique, il a proposé une base morale nouvelle à l'homme du XXème siècle: le respect de la vie. Cette œuvre se poursuit, et l'on attend avec impatience les prochaines conclusions qui seront en quelque sorte son testament spirituel.

On sait qu'il est le spécialiste de Goethe (1932, 1950). On a fait appel à lui pour en parler en Allemagne, en France, en Amérique, et il ne sait pas dire non, car Goethe, c'est son homme: le grand olympien, l'humaniste rationnel, le mystique profond éveille trop d'harmoniques en lui pour qu'il s'en désintéresse.

Jean-Sébastien Bach aussi, c'est son affaire, car la musique est son élément. Cela a commencé par une notice biographique consacrée à son maître Ernest Münch (1898), puis, l'instigation de Charles-Marie Widor, a paru le fameux *J.-S. Bach, le musicien-poète* (1905) qui renouvelle la compréhension du Cantor de Leipzig. Il ne pouvait en rester là, et ce sont les six volumes de l'édition pratique des œuvres pour orgue de Bach (avec Widor) qui proposent des registrations inédites. De l'œuvre on passe à l'instrument, dont il n'est pas seulement le virtuose incontesté mais le rhabilleur habile (*La construction des orgues et l'art de l'orgue en Allemagne et en France*, 1906.) Le moindre détail le retient: l'archet courbe pour le violon (1933), de l'archet à utiliser pour l'exécution des œuvres de Bach pour violon seul (1950). Il nous annonçait, à Lambaréné, une prochaine étude sur la façon dont il convient de jouer les triolets dans l'œuvre de Bach.

En médecine, s'il a consacré sa thèse de doctorat aux recherches critiques sur les études psychiâtriques concernant Jésus, il s'est ensuite acharné sur les maladies tropicales: la filariose, le paludisme, la dengue, la syphilis, le pian, la dysentrie, la lèpre. Il est à l'avant-garde, utilise la promine et le diasone, met au point des traitements nouveaux, identifie des parasites inconnus (le *vibrion gabonensis*). Il décèle dans le riz décortiqué la cause du béri-béri. Joignant l'audace à l'habileté, il est un des rares chirurgiens qui opère les mains nues (du moins, on me l'a affirmé; je ne l'ai pas vu de mes yeux).

Il prend encore le temps de se pencher sur son passé et de décrire le présent, même anecdotique, et il le fait avec un humour charmant. Il est un conteur hors ligne quand il narre son établissement à l'orée de la forêt vierge (1922), ses souvenirs d'enfance et de jeunesse (1924), sa vie et ses pensées (1930), les histoires de la forêt vierge (1936) et ce qui concerne son pélican (1950).

En habit noir, il a été reçu membre de l'Académie des sciences morales et politiques le 20 octobre 1952, à Paris, et il y a prononcé un discours sur le problème de l'éthique dans l'évolution de la pensée humaine. Coiffé d'un casque colonial, en chemise de coton et pantalon de toile, il construit une nouvelle pharmacie dans son village de lépreux. Il brode lui-même son nom sur les tapis, souvenirs pour ses infirmières. «Mes cases, savez-vous pourquoi je les ai toutes orientées est-ouest? C'est pour que le soleil, qui passe au zénith, ne frappe jamais les parois longitudinales. Tenez, la tornade arrive; j'ai une théorie sur la formation des tornades; elles sont dûes au soleil. Puisque vous allez en pirogue sur le fleuve cet après-midi, vous emporterez le parapluie bleu contre le soleil et un falot-tempête, car si le courant vous déporte, vous devrez camper, etc. etc.»

«Que pensez-vous de Mossadegh?»

Comme l'a relevé M. André Siegfried, de l'Académie française: «Ce qui caractérise cette puissante personnalité, c'est à la fois la diversité de ses dons et la singulière association qu'ils ont trouvés chez un même homme: Schweitzer est à la fois un grand missionnaire, un grand docteur, un grand musicien, un grand théologien et, dominant le tout, un humaniste à qui rien de ce qui est humain ne demeure étranger» (*Albert Schweitzer*, Paris 1951, page 13); et M. Jacques Feschotte constate: «Cet homme qui contient en lui les connaissances et recèle les puissances morales de toute une série d'individualités transcendantes, passe, avec la même aisance, des considérations les plus

précises sur la vie quotidienne aux méditations les plus hautes sur les problèmes éternels» (Jacques Feschotte: *Albert Schweitzer*, Paris 1952, page 13).
Le Docteur Schweitzer serait-il un Pic de la Mirandole, une machine à savoir? un surhomme, un martien égaré sur notre planète? – Pas le moins du monde!

*

On connaît la page célèbre que Chateaubriand, dans le *Génie du christianisme* (IIIème partie, ch. VI) a consacrée à Pascal: «Il y avait un homme qui, à douze ans, avec des *barres* et des *ronds*, avait créé les mathématiques; qui à seize ans avait fait le plus savant traité des coniques qu'on eût jamais vu depuis l'antiquité; qui à dix-neuf ans réduisit en machine une science qui existe tout entière dans l'entendement; qui à vingt-trois ans démontra les phénomènes de la pesanteur de l'air, et détruisit une des grandes erreurs de l'ancienne physique; qui à cet âge où les autres hommes commencent à peine de naître, ayant achevé de parcourir le cercle des sciences humaines, s'aperçut de leur néant, et tourna ses pensées vers la religion; qui depuis ce moment jusqu'à sa mort, arrivée dans sa trente-neuvième année, toujours infirme et souffrant, fixa la langue que parlèrent Bossuet et Racine, donna le modèle de la plus parfaite plaisanterie comme du raisonnement le plus fort; enfin, qui, dans les courts intervalles de ses maux, résolut par abstraction un des plus hauts problèmes de géométrie et jeta sur le papier des pensées qui tiennent autant du dieu que de l'homme: cet effrayant génie se nommait *Blaise Pascal.*»
Si l'ami de Port-Royal fut bien ce que prétend l'écrivain romantique – il y a lieu d'en douter (Pierre Delbret: *Le caractère de Pascal*, Genève 1947) – c'était, en effet, un *effrayant génie*, un monstre à cause même de sa précocité et de la nonchalance avec laquelle il se jouait des difficultés auxquelles peinent les autres. A entendre le vicomte breton, ce prodige brûle les étapes et achève en apothéose. Cela manque de mesure, d'humanité, de vérité terrestre. Nous sommes déconcertés: ce phénomène n'est pas fraternel.
On n'éprouve rien de pareil au contact du Docteur Schweitzer.
Certes, la vigueur de sa volonté, la personnalité de son caractère, l'ampleur de ses connaissances, l'acuité de son jugement, la profondeur de ses sentiments, la diversité de

ses études, la variété de ses talents, l'ubiquité de son action surprennent, étonnent, laissent pantois, mais tout cela se maintient à la taille de l'homme: nous sommes devancés, non dépassés; entraînés, non déroutés. Eclaireur, il va de l'avant, inspecte les fourrés, scrute la route, signale les obstacles, débusque les dangers, prépare le gîte apprête les aliments, panse les blessures, veille pendant que les autres reposent et chante dans la nuit les mélodies qui élèvent l'âme, mais toutes ces tâches s'accomplissent par des efforts renouvelés et au prix d'une grande fatigue, sans que le lien se rompe avec la grande escouade humaine. Il reste avec nous, il est avec nous, il est des nôtres. Un chef, oui; un dieu, non.

Nul dédain, nulle hauteur dans son abord. Au contraire: une simplicité enfantine ponctuée de malice paysanne, une curiosité directe tempérée par le respect de la personne d'autrui, une bienveillance franciscaine mélangée avec une autorité morale innée, une patience à longue échéance entrecoupée d'emportements raisonnés, un sens de l'adaptation joint à une obstination inflexible. Un homme.

Il commande, on obéit; il ordonne, on exécute; il expose, on acquiesce; il interroge, on répond; il réprimande, on accepte; il encourage, on est réchauffé. Et il ne s'agit pourtant pas d'un soliloque mais d'un dialogue. Il n'impose pas arbitrairement, il convainct. On se range à son avis parce que c'est l'évidence. Il prend soin d'expliquer, de plaider, de prouver, et, au bout du compte, bien qu'il ait fait presque toute la besogne, on éprouve l'impression qu'on a été de moitié dans l'ouvrage. A l'opposé des esprits dogmatiques dont les décrets écrasent, il excelle dans l'art maïeutique qui enrichit. On finit par croire qu'il n'y est pour rien, ou pour pas grand'chose, et que tout le mérite de l'enfantement nous revient. Il n'a rien du maestro qui dirige de loin et de haut; il est l'instrumentiste qui donne le ton et assure le rhytme.

Il touche à tout, mais tout le monde peut toucher ce qu'il touche. On avait fait de la théologie, de la philosophie, de la musique et de la médecine tropicale avant le Docteur Schweitzer, on en fera encore après lui. Il n'a rien inventé; ce n'est pas un démiurge; la création *ex nihilo* n'est pas son affaire. Par contre, méthodiquement, jusqu'au bout, il débrouille le fatras, classe, ordonne, établit la nomenclature systématique, met chaque chose à sa place après avoir aménagé une place pour chaque chose, établit l'échelle des valeurs, discerne la hiérarchie, arrête la ligne directrice. Au rebut ce qui doit être mis au rebut: pas de coffret spécial pour les petits-morceaux-de-ficelle-qui-ne-peuvent-ser-

vir-à-rien. Toutefois, pas de gaspillage inconsidéré: le verso d'une feuille gribouillée est utilisable et le casque colonial dure plus longtemps si l'on prend soin de le recouvrir d'une housse de coton. Les vieilles boîtes de ferblanc qu'on jette en Europe seront précieuses en Afrique pour protéger graines et remèdes contre les insectes et l'humidité. Que derrière le désordre apparent règne l'ordre essentiel!

Ce qui est vrai des choses, des objets, doit l'être à plus forte raison pour les idées et les pensées. Prendre le souci de bien définir, puis peser, repousser, conserver, transformer, faire revivre. Morts le Bach de Mendelssohn, le Jésus de l'Histoire, le Paul de l'orthodoxie; vivants le Cantor retrouvé, l' esprit éternel du Christ, la mystique de l'Apôtre Paul. Que valent les théories devant la réalité des faits?

Oh! ce regard perspicace, ces recensements clairvoyants, ces analyses impitoyables qui dénoncent les abus, démasquent les erreurs, rétablissent le bon droit, disent le vrai, font apparaître le réel! Qu'est-ce qui est correct, exact, véridique? Peut-on feindre vivre au passé alors que c'est biologiquement impossible? «Nous voulons, nous, une Réformation au XXème siècle...». D'accord: saluons avec reconnaissance, déférence, les escales de jadis. Estimable fut la vertu des pionniers d'antan. Avouons cependant que nous ne pouvons plus nous vêtir ni comme au Ire ni comme au XVIème siècles. Soyons ce que nous sommes, de notre temps, comme nous pouvons l'être, avec notre mentalité, nos contingences de pensée, les moyens de notre esprit, les facultés de notre âme.

Tout coule. Si l'eau demeure éternelle par le cycle renouvelé des évaporations et des condensations, les berges du fleuve changent. Par ruissellement, érosion, alluvionnement les rives se modifient, comme le climat, et jamais ils ne redeviendront identiquement ce qu'ils furent une fois. La condition humaine, c'est de camper au bord du courant, d'en boire l'eau vive, d'en utiliser la force, non pas de recréer un paysage qui évolue, maintenir un cadre qui s'use, s'accrocher à un monde qui déjà disparaît. Nous passons; l'Esprit demeure.

Nous passons, mais ensemble, avec les autres, solidairement. La critique de la raison pratique nous impose des devoirs; il y a la loi morale, et c'est la loi qui engendre l'action bonne, non l'inverse. On n'a pas le droit d'être heureux tout seul. On n'a pas le droit d'accepter le bonheur comme un don naturel. On n'a pas le droit de garder sa vie pour soi. Que celui qui possède partage, donne, se donne, c'est l'Evangile. «Celui qui voudra garder sa vie la perdra, mais celui qui aura perdu sa vie à cause de moi et de l'Evangile

la gardera.» C'est le tribut qu'il faut acquitter pour posséder, en plus du bonheur extérieur, la félicité intérieure. «Celui qui a été comblé de bienfaits par la vie est tenu d'en répandre à son tour dans la même mesure. Celui qui a été épargné par la souffrance doit contribuer à diminuer celle d'autrui. Tous, tant que nous sommes, nous avons à assumer une part du fardeau de douleur qui pèse sur le monde» (*Souvenirs de mon enfance*, Lausanne 1926, page 77).

Sans illusion: «Quiconque se propose de faire le bien ne doit pas s'attendre à ce que les hommes lui enlèvent pour cette raison les obstacles de son chemin. Il doit au contraire s'attendre, comme à une chose fatale, qu'ils lui en ajoutent» (*Aus meinem Leben und Denken*, Leipzig 1931, page 78). C'est l'ombre, et voici la lumière: «Que de bonté et de dévouement dans le monde. On ne peut être pessimiste en en ayant fait l'expérience. Cela me soutient dans ma vie», nous écrivait-il du fond de sa forêt, le 13 avril 1954. Qu'importe l'apparence d'ailleurs, toute action féconde est un acte de foi, aucun rayon de soleil ne se perd, même s'il faut de temps à la verdure pour s'éveiller et germer. Il n'est pas toujours accordé au semeur de voir la moisson.

S'il faut agir, c'est parce que je suis vie qui veut vivre entourée de vie qui veut vivre. Il faut donc vivre sa vie jusqu'au bout avec la boussole de la pensée éthique qui me dit que je dois vivre dans le respect de la volonté de vie en moi et en dehors de moi, ce respect de la vie qui doit s'étendre jusqu'à la bestiole de la Grande Forêt, jusqu'à la fleur des champs de Gunsbach: «Bon Dieu, protège et bénis tout ce qui respire; préserve du mal tous les êtres vivants et fais-les dormir en paix!» *Souvenirs*..., p. 39). «L'éthique du respect de la vie oblige tous les hommes, quelle que soit leur situation, à s'occuper sans cesse des destins humains qui se jouent autour d'eux et de s'offrir, en tant qu'hommes, aux hommes qui ont besoin d'une aide humaine. Elle ne permet pas au savant de vivre uniquement pour sa science, même s'il y rend de grands services. Elle ne permet pas à l'artiste de vivre uniquement pour son art, même s'il apporte beaucoup aux hommes. Elle ne permet pas à l'homme d'affaires de croire qu'il a satisfait à toutes les exigences par son activité professionnelle. Elle exige de tous qu'ils sacrifient une partie de leur vie pour le prochain» (*Kultur und Ethik*, Munich 1923, page 254).

Que nous sommes loin de Pascal qui, s'il avait l'esprit de clan janséniste, fut ou mondain ou hermite mais pas social, lui qui polémiquait contre les Jésuites, distribuait des

aumônes, portait un cilice tout en ne répugnant pas à détourner à son profit la part d'héritage de son père qui revenait à sa sœur Jacqueline! Le Docteur Schweitzer, c'est le médecin des Noirs, le guérisseur des lépreux, la nourricier des nègres. Dans l'insalubre bas Ogooué, au milieu des marais, dans une atmosphère de serre chaude qui sent la pourriture, face à la verdure écrasante de la forêt tropicale, dans la monotonie d'un pays sans saisons où les arbres portent toujours leurs feuilles, où toute l'année le jour est égal à la nuit, il lutte contre la malaria, la maladie du sommeil, la dysentrie amibienne, les ulcères phagédéniques, les poisons des sorciers et la folie des primitifs. Voilà pour l'humain.

*

Il faut aller plus loin. Tout au fond, il y a l'amant du mystère qui s'abandonne aux élans de son cœur, aux délices et aux périls de la foi; il y a le croyant. On n'est pas fils et petit-fils de pasteur en vain!

Une Suissesse, missionnaire à Douala, au Cameroun, m'a déclaré: «On dit qu'il est croyant mais qu'il n'est pas chrétien.» Voire! – Au sens où l'entend une certaine tradition ecclésiastique, nombreuse peut-être mais singulièrement monocorde, le Docteur Schweitzer n'est guère conformiste en effet, puisqu'il est un adepte des méthodes libérales. Est-ce dire qu'il faille lui refuser la qualité de chrétien? Qu'on en juge!

«Dans la religion, nous cherchons une réponse à la question fondamentale qui se pose pour chacun de nous, chaque matin à nouveau: quel est le sens et la valeur à donner à notre vie? Que suis-je dans le monde? Quel est mon but sur la terre? Que puis-je espérer dans le monde? Je ne peux pas comprendre mon existence uniquement comme une naissance et une mort parmi les myriades d'autres existences qui constituent l'univers.» (*Das Christentum und die Weltreligionen*, Berne 1924, page 23). A l'encontre de son petit cousin Jean-Paul Sartre, il croit au sens de la vie, non par la vue mais par la foi. «Dans le temps présents, nous cheminons dans l'obscurité. Mais nous gardons la conviction que nous avançons vers la lumière» (*Religion in Modern Civilisation*, Chicago 1934, page 1521),

Oh! les grands pourquoi! Pourquoi la fleur qui se fanne et l'oiseau qui tombe? Pourquoi la veuve et l'orphelin? Pourquoi l'opprobre sur le vieux Juif Mosché? Pourquoi la souf-

france du Noir opprimé? Pourquoi la guerre et la mort? Oh! tous les grands pourquoi du cœur et de l'intelligence qui tourmentent l'âme et suppriment toute béatitude! Y a-t-il une réponse à toutes ces angoisses, une solution à tous ces tourments? Pourquoi les exploiteurs, les affairistes, les hommes de guerres? Que penser de tout ce déchaînement de violence démoniaque qui fait pleurer, torture, rabaisse, avilit et fauche, par milliers, des vies qui voudraient vivre? Et au sein même de la création, quel carnage naturel, quels combats destructeurs, quelle rage de supprimer l'adversaire, souvent inutilement, sans même une justification, la raison du ventre! Pourquoi? «Je suis pessimiste parce que j'éprouve d'une manière impressionnante combien le monde est totalement dissemblable de ce qu'il devrait être selon notre conception. A de très rares moments seulement, j'ai éprouvé la joie de vivre. Je ne pouvais faire autrement que de souffrir par sympathie avec toute la douleur que je voyais autour de moi, non seulement celle des hommes, mais celle de toutes les créatures. Je n'ai jamais essayé de me soustraire à cette participation à la souffrance» (*Aus meinem Leben...*, page 201).

C'est l'attitude même de Jésus de Nazareth: l'économie présente est mauvaise, l'homme écrasé souffre, un ennemi sème l'ivraie dans le champ, et c'est du cœur que procède toutes les mauvaises pensées, les vols, l'adultère, l'impudicité et le crime. Ce monde est condamné, car il est trop mauvais. Toutefois, les gens sur qui tomba la tour de Siloé sont-ils plus coupables que les autres? Voyant les multitudes, Jésus fut ému de compassion pour elles, parce qu'elles étaient comme des troupeaux qui n'ont pas de bergers. – C'est l'attitude de Paul: Qui est faible que je ne sois faible? Qui trébuche que je n'en sois tout brûlant de fièvre?

Où sera la refuge? – En Dieu, auquel l'amour donne accès, car, dans les âmes nobles, la réaction au triste spectacle du monde, c'est l'amour. «L'essentiel du christianisme, tel qu'il a été prêché par Jésus et qu'il est compris par la pensée est: par l'amour seulement nous pouvons entrer en communion avec Dieu. Toute connaissance de Dieu consiste en ceci que nous le ressentons dans nos cœurs comme une volonté d'amour» (*Aus meinem Leben...*, page 206), car Dieu est amour, sans, notons-le, que cette certitude, qui est un acte de foi, résolve les anxiétés lancinantes que créent nos enquêtes planétaires. Déjà, dans sa paroisse de Saint-Nicolas, à Strasbourg, le pasteur Schweitzer veillait à ne pas donner l'impression aux catéchumènes qui lui étaient confiés que le christianisme donne réponse à toutes les questions et possède la clé de toutes les énigmes.

Il sait que, par la suite, plusieurs lui ont été reconnaissants de sa réserve et de ses aveux d'impuissance. «Tous les problèmes religieux se réduisent, en dernière analyse, à un seul: le Dieu que je connais par la révélation intérieur est autre que celui que je découvre dans le monde. Dans le monde, il m'apparaît comme une force créatrice mystérieuse et magnifique, dans mon for intérieur, il se révèle à moi comme une volonté éthique. Dans le monde, il est une force impersonnelle, en moi il se révèle comme une personnalité. Les deux sont pourtant un, sans que je comprenne comment.» (*Das Christentum...*, page 54). «Usons d'une parabole. Voici l'Océan, une masse d'eau froide et immobile. Mais dans l'Océan coule de l'équateur vers le pôle un courant d'eau chaude, le Gulf Stream. Demandez à tous les savants comment on peut se représenter selon les données de la physique qu'un courant d'eau chaude coule entre les eaux de l'Océan, comme entre deux rives, mobile dans l'immobile, chaud dans le froid. Ils ne savent pas l'expliquer. Ainsi le Dieu d'amour réside dans le Dieu des forces universelles, un avec lui, et pourtant différent de lui. Laissons-nous saisir et emporter par ce courant.» (*Das Christentum...*, page 55.) «Plus la piété est profonde, moins elle est exigente en ce qui concerne la connaissance du surnaturel. Elle est comme un chemin qui passe entre les hauteurs, mais pas par-dessus» (*Aus meinem Leben...*, page 207.) «Toute religion profonde est mystique... Ainsi accomplissons-nous notre pélerinage à travers le monde, sans nous soucier de la connaissance, nous en remettant à Dieu, même pour nos espoirs concernant le monde et nous-mêmes, possédant tout en tout dans la communion éthique avec Dieu.» (*Das Christentum...*, page 56.)

«Moi et le Père, nous sommes un», disait Jésus-Christ. «Je puis tout par celui qui me fortifie», proclamait Saint Paul. Le Docteur Schweitzer est un mystique chrétien. Pessimisme foncier à l'égard du monde présent, compassion pour ceux qui souffrent, certitude que Dieu est amour et que nous vivons en communions morale avec lui, oui! Mais davantage encore: Dieu est tout-puissant. Cette toute-puissance doit se manifester par l'anéantissement des forces mauvaises et l'avènement du règne triomphal de Dieu au sein d'une économie nouvelle: le Royaume de Dieu est l'objet de la foi de Jésus, de Paul et du Docteur Schweitzer.

Pour Jésus, vivant dans la perspective de l'apocalyptique des Israélites de son époque, la grande tribulation devait survenir dans le temps de sa génération; pour Paul, rabbin juif connaisseur d'Hénoch et de Daniel, le retour glorieux du Christ ne saurait tarder;

pour le Docteur Schweitzer, homme du XXème siècle, « Notre croyance au royaume de Dieu s'est transformée. Nous ne vivons plus dans l'attente d'un changement complet des conditions naturelles de ce monde, mais nous acceptons la continuation du mal et de la souffrance inhérente à la nature, comme une épreuve que la volonté de Dieu nous impose. Nous concentrons notre espoir du royaume sur ce qu'il a d'essentiel et de spirituel, et nous croyons en lui comme au miracle, opéré par l'esprit, de la soumission de l'humanité à la volonté de Dieu. Avec la même ardeur avec laquelle le christianisme primitif portait dans son cœur l'espoir de la transfiguration du monde, nous devons porter dans le nôtre cet espoir du royaume qui doit venir par un miracle de l'esprit. » (*Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubingue 1931, p. 373.) « Nous ne pouvons répandre le royaume de Dieu que dans la mesure où nous le portons en nous » (page 378).

Si le Docteur Schweitzer fausse ainsi compagne au Jésus de l'Histoire, c'est pour mieux se laisser saisir par l'esprit du Christ éternel : « Ce n'est pas le Jésus retrouvé par l'histoire, mais seulement le Jésus ressuscité spirituellement dans l'âme des hommes qui peut avoir une valeur pour notre temps et peut venir à notre secours. Le monde n'est pas dominé par le Jésus historique, mais par l'esprit qui procède de lui et qui lutte dans l'homme pour une nouvelle activité et une nouvelle prédominance. » (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubingue 1913, page 399.) Cela sonne comme le discours johannique des adieux : « Je ne vous laisserai pas orphelins ... Je vous enverrai le Consolateur... L'Esprit vous conduira dans toute la vérité ... et vous ferez des œuvres encore plus grandes que celles que j'ai faites... Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix ! » « Ce qui est nécessaire au christianisme, c'est d'être rempli de l'esprit de Jésus et de se transformer dans cet esprit en une religion d'intériorité et d'amour. » (*Aus meinem Leben...*, page 208.) Jésus disait : « Demeurez en moi, et je demeurerai en vous... Je vous donne un commandement nouveau : Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés ! »

Oui, pour le Docteur Schweitzer, le Christ est vivant, spirituellement, et il parcourt les chemins du monde pour s'y susciter des disciples : « Jésus vient vers nous, inconnu et sans nom, comme il était venu autrefois, sur les rives du Lac de Tibériade, vers les hommes qui ignoraient qui il était. Il nous dit la même parole : Toi, suis-moi, et il nous met en face de la tâche que notre époque doit accomplir. Il ordonne. A ceux qui lui obéiront, qu'ils soient sages ou qu'ils soient simples, il se révèlera par la paix, l'effort,

les luttes et les souffrances qu'ils vivront en communion avec lui, et, comme un mystère ineffable, ils sauront qui il est...» (*Geschichte...*, page 401.)

*

Sur la colline des bords de l'Ogooué, dans la nuit équatoriale, après le repas du soir pris en commun avec ses collaborateurs et ses hôtes, le Docteur Schweitzer se lève et se dirige vers le piano. Rapidement on distribue en silence un exemplaire du *Gesangbuch für Elsaß und Lothringen.* Le Docteur prélude et tous chantent gravement un choral germanique. Puis, quand l'hymne s'est tu, il regagne lentement sa place, au centre de la longue table que n'éclairent que quelques lampes à pétrole. Il ouvre sa grosse bible française et lit un court passage. Ses mains se joignent. Avec application, il dit à haute voix: «Notre Père qui es aux cieux, que ton nom soit sanctifié, que ton règne vienne...»

Robert Stahler, Genève (Suisse)

EINE WENIG BEKANNTE SEITE IN SCHWEITZERS WIRKEN: ALS SEELSORGER AN ST. NICOLAI IN STRASSBURG 1901–1913

Jeder Schweitzer-Freund weiß: Der Urwald-Doktor hat vor seinem Auszug nach Lambarene nicht nur als Organist, Theologe und Philosoph gewirkt. Vom 25. bis zum 40. Jahr hat er nicht nur seine «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» und seine zwei «Bach» geschrieben – «daneben» hat er nicht nur eine Hausgemeinschaft von Theologie-Studenten betreut, auch nicht nur Naturwissenschaft und Medizin studiert: – er war überdies – eigentlich im Hauptamt – Pfarrer-Vikar an der Kirche St. Nicolai.

Hat dieses Wirken Spuren hinterlassen? – Es war ein erhebendes Erlebnis, die Pfarrkinder aufzusuchen, die einer vor Jahrzehnten noch ausfindig machen konnte. Heute sind sie in alle Winde zerstreut, die meisten überhaupt nicht mehr am Leben.

Die Knaben in der Sonntagsschule hingen an dem jungen Vikar. Ihn durften sie fragen, wenn sie in der Predigt der beiden alten Pfarrer etwas nicht verstanden. Anstatt vom Jordan und Jerusalem sprach Schweitzer dann vom Illgraben und von Straßburg. Das konnten sie verstehen. Und die Freude, wenn man mit ihm singen durfte! Dazu erst das Erzählen! Monatelang konnte er von der Mission in Afrika oder Asien berichten. Nie fehlte dabei so eine kleine Räubergeschichte: «Ein Negerdorf im Schlaf. Ein Tiger macht die Runde und sucht sein Opfer ...» – Oder dann Paulus! Was wußte er nicht alles zu erzählen von seinen Reisen zur See!

Immer durfte man mit allen Fragen und Zweifeln zu ihm kommen. Der junge Pfarrer lebte in der freudigen Gewißheit: «Das Denken ist uns gegeben, damit wir alle, auch die erhabensten, Gedanken der Religion begreifen.» Seine höchste Sorge ging darauf: «Wenn nur die Religion den Knaben nicht verleidet! – Wenn ich als Religionslehrer nur dazu beitragen kann, daß sie die geheimnisvollen Seligpreisungen Jesu und das wunderbare Vaterunser liebgewinnen! Dann werden sie auch später, in den schweren Augenblicken des Lebens, sich wieder daran erinnern, und im Gebete Trost und Stärkung finden!» (Im Schützengraben und im schweren Beruf haben viele ehemalige Schüler sich dankbar des Unterrichts erinnert.)

Die erwachsenen Besucher seiner Gottesdienste waren noch lange zum größten Teil älter als ihr Prediger. Sie mochten gelegentlich die Nase rümpfen:
«Es ist, als käme der Vikar unvorbereitet auf die Kanzel. Beginnt er doch eine Predigt mit den Worten: ‚Als ich heute morgen über die Thomasbrücke ging' ... Die Kritiker hätten sich das Naserümpfen sparen können; denn Schweitzer hatte jede Predigt genau vorbereitet und niedergeschrieben. Etwa eine trägt die Bemerkung: «angefangen in Le Havre», «fertiggestellt auf dem Ostbahnhof in Paris», «geschrieben auf der Fahrt nach München». – Auf der Kanzel aber sagte er nicht etwas Auswendig-Gelerntes auf. Frei gestaltete er jede Predigt im Augenblick.
Reklamationen blieben nicht aus. Die Predigten am Nachmittag seien zu kurz, lautete die Klage. Etwas verlegen mußte der geistliche Inspektor den jungen Pfarrer vor sich laden. Schweitzer entschuldigte sich mit den Worten: «Leider muß so ein armer Vikar wie ich zu reden aufhören, wenn er über einen Text nichts mehr zu sagen weiß.» Der Inspektor entließ ihn mit der milden Mahnung, er möge in Zukunft wenigstens zwanzig Minuten lang predigen.
Nach und nach sammelte sich eine Gemeinde um den jungen Pfarrer: «Er war eigentlich kein Redner», urteilt eine Frau. «Und doch begannen die leeren Bänke in der Kirche sich zu füllen. Neben die schlichten Handwerksleute und Arbeiter aus dem bescheidenen Quartier setzten sich Professoren-Frauen und ‚Gebildete', die gemeint hatten, mit dem Christentum fertig zu sein.» – «Seine Predigten», erzählt eine Hörerin, «waren oft Antworten auf Fragen, die ich ihm die Woche hindurch gestellt hatte. Niemand als ich selber ahnte, daß sein Wort eine direkte Antwort auf eine direkte Frage war. Und doch mag diese Antwort dann auch vielen andern Trost und Hilfe gegeben haben.» – «Am meisten hat mir Eindruck gemacht die Glut des Herzens, die ich immer in allem spürte.» – «Er war nicht ein Kanzelredner, der einen in die Höhe gerissen hätte; von dem man sagte: ‚Den mußt du unbedingt gehört haben'. Es war eher einer, der auf der Kanzel meditierte. Aber er kam immer zu dem Ziel, das er sich gesteckt hatte.»
Natürlich konnten diese Hörer dreißig Jahre später den Inhalt der Predigten nicht mehr wiedergeben. Aber der und jener hatte nach dem Gottesdienst Schweitzer das Manuskript aus der Tasche gezogen und es in der Nacht abgeschrieben. Aus erhaltenen Nachschriften und Schweitzers eigenen Aufzeichnungen, Notizen und Vorbereitungen können wir heute noch einen leisen Begriff bekommen von dem Leben, das damals in der

stillen Kirche pulsierte. Schweitzer äußerte einst die Absicht, einiges davon herauszugeben unter dem Titel «Andachten an St. Nicolai». Schade, daß es noch nicht geschehen ist! Hier folgen einige Andeutungen. Hoffentlich wird die Öffentlichkeit bald mehr davon zu lesen bekommen.

Eine Predigt vom «Frieden im Haus» liegt eingebettet zwischen zwei anderen «Frieden im Herzen» und «Frieden mit den Menschen»:

«Wir leben miteinander zusammen, haben uns gern, möchten uns Liebes und Gutes antun – und atmen doch eine Luft des Unfriedens ein.» Warum? «Der tiefste Grund liegt darin, daß wir innerlich friedlos sind. Wären wir innerlich in uns still und fest, so würden wir nach außen, beim Leben im Haus, nicht so aufgeregt sein. Wir sind wie ein Kahn, der von Wind und Wellen hin und her geworfen wird.

Frieden des Herzens heißt nicht nur Ruhe; sondern er schließt eine gewisse Freudigkeit und Heiterkeit in sich, die aus uns heraus scheint und auf andere wirkt ...

Wenn du Unfriede im Herzen fühlst, such zuerst den innern Frieden! Dann erst kann der äußere kommen. Werde still und schaffe Frieden in dein Herz; dann kommt er ins Haus ...» Auf diese Anleitung zur innern Arbeit folgen praktische Regeln für das äußere Verhalten.

Die Wirkung von Schweitzers Worten beruhte darauf, daß schon damals jeder wußte: Hier steht nicht nur ein Hörer, nicht nur ein Redner, sondern ein Täter.

Die kleinste Bemerkung auf einem fliegenden Blatt weist den gleichen Charakter auf wie die gründliche Ausführung:

Vom Äußerlichen zum Innerlichen! Und dann wieder: Von innen nach außen! Vom Christus-Erlebnis zum Gehorsam und zur Bewährung im Alltag!

In den ersten Jahren sind diese Predigten das pure Gegenteil von dem, was häufig den Jungen auszeichnet! Nicht die überlegene Art des Wissenden prägt sie, eher Schüchternheit. «Ich wage nicht, zu rufen ...» – «Das Bangen, darf ich es sagen ...» – «Ihr müßt viel Nachsicht mit mir haben ...» «Wer seine theologischen Studien abgeschlossen hat, ist zwar mit viel Theorien vertraut. Noch fehlt ihm aber das Leben, das Erleben. Erst muß er lange Erfahrungen sammeln, bevor er reden darf. Keiner ist imstande, dem andern etwas anderes zu sagen als das, was er erlebt hat. Nur was der andere auch erleben kann, fruchtet.»

Schweitzers Hauptanliegen besteht darin, daß «Religion und Leben eins werden.» Das kommt in jeder Predigt zum Ausdruck, vielleicht am deutlichsten in einer über die Sündenvergebung. Der Redner stellt den verständnisvollen und langmütigen königlichen Schuldherrn seinem verständnis- und rücksichtslosen Schuldner und Diener gegenüber. Es ist die «Geschichte vom Menschen, der Glück und Frieden verlor.» Worin bestand seine Schuld? Nicht in einer «besondern Bosheit, sondern darin, daß er Religion und Leben nicht zusammenbrachte; daß er draußen vergaß, was er drinnen erlebt hatte.

Du erkennst den Menschen: Du bist's. An uns allen ist es in Erfüllung gegangen: ‚Und sein Herr überantwortete ihn den Peinigern'. Und wie im Gleichnis sind Menschen die Peiniger. Einer sind wir des andern Peiniger, und man meint, wir täten nichts anderes als darüber nachdenken, wie wir den andern am besten peinigen können, so auserlesen ist die Geschicklichkeit, mit der wir es tun. Ob wir uns nahe oder ferne stehen, es ist gleich ... Wir peinigen uns mit allem, was wir einander nicht vergeben wollen; mit was wir einander mißtrauen ...

Und wenn wir aus dieser Schuldhaft des Unfriedens, an dem wir zugrunde gehen, herauskommen wollen, du und ich, jeder von uns, so gibt es für uns nur *ein* Mittel: daß Religion und Leben bei uns eins werden. Was ist Religion? Das Wissen, daß die Liebe Gottes größer ist als seine Gerechtigkeit, und daß kraft dieser Liebe der sündige Mensch in uns in dem Augenblick, wo er sich Gott hingibt, ein neues Leben anfangen darf; daß er Friede findet, der ihn über seine Vergangenheit hinweghebt, und ihn als einen Hoffenden zu neuem Wandern aufbrechen läßt.

Ihr habt alle etwas davon erlebt ... Es bleibt ein Geheimnis in uns, was vorging; daß unser Geist von dem göttlichen Geist berührt wurde und ein neuer Geist ward. Keine Lehre von der Sündenvergebung, keine Predigt von der Sündenvergebung vermag der Welt zu helfen, sondern nur dein Leben in der Sündenvergebung, was davon in deinem Dasein von dir ausstrahlt ...

In der tiefsten Ergriffenheit einer weihevollen Stunde hattest du nichts mehr zurückbehalten von allen Schuldscheinen, die du bei Menschen hattest, und als du dann wieder ins Leben hinaus tratest, hast du dich nicht entschließen können, sie zu zerreißen, und fandest es zuletzt ganz natürlich, sie einen um den andern wieder geltend zu machen. Wie oft werden wir uns selbst so wortbrüchig ... Das Leben trifft uns eben unvorbereitet. Unser Wollen ist nicht geglüht und gehärtet, sondern schlechtes, biegsames Eisen ...

Das wahre Vergeben ist nicht etwas, das sich in Worten vollzieht, sondern etwas, das in mir vorgeht und sich dann in ein stilles, geheimes Handeln umsetzt ... Das Vergeben besteht darin, daß du vergeben hast, aber wirklich vergeben hast. Nun lege dein ganzes Vergeben in dein Tun und Sein zu jenen Menschen hinein und warte, bis dein Vergeben an ihm arbeitet ... Ich predige euch das Vergeben ohne Worte mit solcher Zuversicht, weil es mir immer klarer wird, daß nicht das Wort, sondern nur die Tat das einzig Wirkliche im Leben ist. In der Tat allein liegt die Kraft. Soll ich's kurz sagen? Überwinde dich zuerst, läutere dein Vergeben, schaff allen Hochmut und alle Rechthaberei daraus heraus; dann wird es brauchbar fürs Leben ...
Es liegt so viel Unvergebenes zwischen den Menschen, weil sie nur das vergeben wollen, was der andere als seine Schuld eingesteht. Du aber werde auch mit dem letzten Rest von Selbstgerechtigkeit fertig und verlange nicht, daß ein anderer ausgesprochen oder unausgesprochen sich dir gegenüber als schuldig bekennt, sondern vergib ihm in der Stille durch die Tat ... Was ist das wahre Vergeben? Es ist die Allgegenwart Gottes unter den Menschen, wodurch sich erfüllt, was wir im Gebete des Herrn erbitten: ‚Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden!' Denn sein Wille ist, daß die Liebe größer ist als die Gerechtigkeit; das will bei uns heißen, größer als die Selbstgerechtigkeit. Gott wolle uns dazu neuen frischen Mut geben.»

Nur die Rücksicht auf den Raum kann einen davon abhalten, eine Predigt nach der andern zu skizzieren. Auf ähnliche Weise spricht Schweitzer über Gerechtigkeit, den Heiligen Geist und Gottvertrauen ... Der Linderung des Leides hat der Urwald-Doktor in seinem Leben alles untergeordnet, was er sonst hätte ausrichten können in Kunst, Wissenschaft und andern Wirkungsmöglichkeiten. Was sagt der junge Schweitzer seinen Pfarrkindern über das *Leiden?*
«Jesu Kreuz bleibt inmitten unserer Religion stehen. Wir schauen darauf mit derselben Ergriffenheit, wie unsere Väter es getan ... Aus der Tiefe menschlichen Empfindens suchen wir es zu begreifen. Die Gedanken, die in uns aufsteigen, bewegen sich um das Wort, das der Herr auf dem Weg zu seinen Jüngern spricht. Das Leiden ist eine Taufe, sagt er ..., ein heiliges Geschehen. Was er bei sich dachte, als er dem Sterben entgegenging, hat er nicht ausgesprochen. Es war sein Geheimnis. Nur wenige Andeutungen darüber hat er fallen lassen ...:

‚Was kommt, ist die Weihe, die mir bestimmt ist.'
Der Jesus, der litt, ist der Welt Heiland geworden ... Es liegt in dem Beruf aller deren, die von diesem Geist berührt sind, daß sie zu solchen werden, die helfen können in der Welt und Helfer werden im Kampf. Kräfte dazu schlummern in jedem, der wahrhaft Mensch ist. Aber entbunden werden sie vollkommen erst, wenn sie vom Becher des Wehs gekostet haben ... Den Becher Jesu trinken heißt: das Weh als ein Freier tragen, wie er es tat.
Unser Herr ging dem Schmerz als ein Freier entgegen. Ein Held im menschlichen Sinn war er nicht. Er stand nicht über dem Weh; sondern er kannte die Augenblicke, wo ihn das Übergewicht des Schmerzes erdrückte. In Gethsemane flehte er die Seinen an, bei ihm zu bleiben und mit ihm zu wachen. Der letzte Laut, der von seinen Lippen kam, war ein Verzweiflungsschrei am Kreuz. Solches mußte geschehen, damit wir in den Stunden der Bangigkeit zu ihm aufblicken können, der Mensch war wie wir ...
Wir glauben an den Geist Christi, der andere fähig macht, uns zu helfen ... Mit einem Gefühl von Dank blicken wir auf das zurück, was Schweres in unserm Leben liegt, weil wir darin geweiht wurden zu solchen, die helfen können.»

Wir wähnen oft, vor fünfzig Jahren habe die Menschheit noch die Sammlung gekannt, die uns verlorengegangen. Schweitzer empfindet schon damals die Unrast seiner Gegenwart in ungebrochener Stärke. Auf besondere Weise sagt er es in einer Adventspredigt: «Advent, heilige Zeit! ... Sehnsucht steigt in uns auf, *rein* zu sein und seiner warten zu können ... Unterdrückt nichts von dieser Sehnsucht in euch! Es ist euer bester Mensch, der sich in euch regt. Seid glücklich, daß euch dieser Schimmer erfaßt! Wenn er doch alle Menschen überlaufen könnte, die vielen armen Menschen, für die das Wort Adventszeit nichts mehr bedeutet!
Wenn jetzt in der Adventszeit deine Seele dich bittet: ‚Gib mir eine Stunde, daß mir die Wochentage unsichtbare Feiertage seien', schlag es ihr nicht ab! ... Die Menschen um dich herum laß merken, daß es für dich heilige Zeit ist. Es kommt immer mehr dazu, daß bei uns die Adventszeit ein Trubel wird, in dem man sich hetzt und nur auf viele Geschenke rechnet und sorgt. Dabei vergessen wir, uns mit dem Schönsten zu beschenken, mit gemeinsamen heiligen Gedanken ... An unserm Leben zehrt eine innere Unwahrhaftigkeit gegen uns selbst, daß wir im alltäglichen Wandel nicht leben

wollen, wie wir als Kinder des Geistes leben zu müssen fühlen ... Diese innere Uneinigkeit macht uns so schwach und verdrossen und so unwahrhaftig den Menschen gegenüber.»

Manchem scheint, Schweitzer lege übertriebenes Gewicht auf menschliches Handeln. Jedenfalls hat er in allen Zeiten seines Lebens mehr von sich verlangt als die meisten. Gerade deswegen kennt er die Hauptkrankheit unserer Zeit, die Müdigkeit. Während seiner stärksten Beanspruchung durch Tätigkeiten, die er aufeinanderhäufte – Studieren, Dozieren, Kollektieren, Orgelspielen, Organisieren ... als Vorbereitung auf die große Ausreise –, muß er wohl auch einmal mit Predigen aussetzen. Wie er wieder auf seine Kanzel zurückkehrt, begrüßt er seine Gemeinde mit den Worten: «Gar manchen Sonntag haben die Glocken von St. Nicolai geklungen, und es war mir versagt, mich zu euch einzufinden, da ich fern von Straßburg sein mußte, um am Samstag und Sonntag mich in frischer Luft für die Woche zu erholen. – Ich hörte sie aus der Ferne im Geiste ... aber es schien mir, als sei es nicht wirklich Sonntag ...
Heute aber haben sie mir ins Herz geklungen.
Da ich den Text suchte, um den wir unsere Gedanken miteinander sammeln könnten, fielen mir die beiden Verse auf, die ich bisher fast übersehen hatte: ‚Laßt uns miteinander an einen einsamen Ort gehen' und ‚Ruhet ein wenig!' Diese Worte handeln von dem Augenblick in der Wirksamkeit unseres Herrn, wo die Jünger, die er ausgesandt hatte, daß sie das Evangelium predigten, zu ihm zurückkehrten ...
Wenn unser Herr sagt ‚Ruhe', meint er nicht nur die körperliche Erholung, deren er bedarf, sondern das geistige Ausruhen mit ihnen ..., das Feiern. Es ist mir, als ob das Leben den einen oder andern besonders führt, damit er einen Gedanken, der in der Zeit liegt, in besonderer und intensiver Weise erleben muß, um ihn aussprechen zu können. Hinter mir liegen fünf Jahre, in denen ich, um neben meinen Ämtern die ärztliche Kunst, deren ich für die Zukunft bedarf, zu erlernen, an Arbeit und Zeit das Letzte, was ich vermochte, hergeben mußte. – Manchmal kann ich selber nicht fassen, daß mir die Kraft verliehen wurde, es durchzuhalten. Es war mir, als verstünde ich unsere Zeit besser und hörte ihre Stimme deutlicher, da ich ein Sklave der Arbeit war; denn sie ist eine Zeit der Arbeit wie keine zuvor. – Darin liegt viel Großes und Schönes. Aber auch eine Gefahr ist damit gegeben ... Was uns an den Menschen unserer Zeit

beängstigt, ist ihre Sucht nach Zerstreuung. Ein Kinematograph nach dem andern wird eingerichtet (1911!) Vergnügungslokale werden immer neue gegründet, und jedes findet sein Publikum. An den Abenden drängen sie sich in den Wirtschaften zusammen und hören einem Musikautomaten zu oder lassen sich von einem Phonographen anschreien. Sie fühlen das Bedürfnis nach Erholung und befriedigen es in der Zerstreuung oder im reinen körperlichen Ausruhen. Beides muß der Mensch haben ... Aber es ist nur das niedere Ausruhen; denn der Geist wird dabei nicht erquickt. Darüber hinaus gibt es ein höheres, das Ruhen, das Jesus meint ... Dieses Ruhen ist Feiern. Es besteht im Sammeln und Erheben des Geistes mit andern Menschen. Wer dieses nicht kennt, ist nie ausgeruht. Sein Geist bleibt matt und müde, und seine innern Lebenskräfte werden nicht gestärkt ...

Neben den Feierstunden am Sonntag brauchen wir indessen auch solche an den Wochentagen, zusammen mit unsern Nächsten. Lade sie ein zum Ruhen! Oft wirst du dann sehen, wie glücklich sie sind, daß du das Boot vom Strande abstießest und mit ihnen auf die stille See fuhrst, und ausgeruht werdet ihr euch miteinander wieder in der Arbeit finden und erstaunen, daß ihr in so kurzer Zeit so erquickt wurdet ... wo sich das erfüllt, daß wo zwei oder drei in seinem Namen beisammen sind, er mitten unter ihnen ist.»

Alles, was Schweitzer sich und den Mitfeiernden während der zwölf Jahre seines Wirkens zu St. Nicolai hatte sagen wollen, bringt er zu einem zusammenfassenden Abschluß in den beiden Predigten, mit denen er vor seinem Auszug nach Lambarene von ihnen Abschied nimmt: in der vorletzten über das «Kind-Werden der Erwachsenen» und in der letzten über den «Frieden Gottes, der höher ist denn alle Vernunft».

«Der Herr sagt uns nicht: ‚Es sei denn, daß ihr Kinder bleibt ...' sondern: ‚Werdet wie die Kindlein ...' Man darf das Wort aber nicht durch eine sentimentale Deutung klein machen.» «Unsere Kindheit ist das Vorspiel zu unserm Leben, in dem sich eine große Melodie als Thema ankündigt! ... Weil wir noch alles traumhaft erleben, haben wir den Dingen gegenüber eine Unmittelbarkeit, Freiheit, Reinheit, die uns wie ein traumhaftes Erlebnis bewegt und wie eine Melodie in uns weiter zittert. Und wenn das Leben kommt, und wir es nicht mehr traumhaft, sondern wirklich erleben ..., dann soll diese Melodie nicht langsam verklingen, sondern wachsen und wachsen

wie in einer großen Symphonie, die andern Motive unter sich zwingen und zuletzt sich in ihrem ganzen Reichtum entfalten und in ihrer gewaltigen Größe bestehen ... Wir sind Kinder gewesen und haben das Leben traumhaft erlebt, damit uns eine Erinnerung bleibt ... und wir den Weg sehen, wie wir es wirklich erleben müssen.» Kind sein heißt: im Denken, Empfinden und Wollen einfach und ursprünglich sein. «Wir sollen immer so unbefangen ... an die Dinge herantreten, wie es ein Kind tut.

Warum sind wir im zwanzigsten Jahrhundert so weit gekommen, daß die Völker sich immer mehr voneinander absondern ..., daß wir mit Notwendigkeit einer Katastrophe zutreiben (1913!); daß ein Chauvinismus, der wirklich mit wahrer Vaterlandsliebe nichts zu tun hat, die öffentliche Meinung immer mehr beherrscht; daß eine konfessionelle Scheidung in unserm ganzen öffentlichen Leben durchgeführt wird; daß sich die Unterschiede zwischen den einzelnen Gesellschaftsklassen immer mehr verstärken ...? – Nur dadurch, daß es viel zu wenig Menschen gibt, die ihrem natürlichen und wahren Empfinden Ausdruck geben ...

Darum heißt: ‚Werden wie ein Kind', daß wir überall an unserm Platze das, was wir als natürlich und selbstverständlich empfinden, auszusprechen wagen, ohne uns davor zu fürchten, daß wir damit allein zu stehen scheinen. Es bedarf dazu nicht, daß wir lärmen und großtun, sondern da, wo du zu tun oder zu reden hast, da rede und tue, wie du es innerlich empfindest ...

Wir stehen erschüttert vor dem Wege, den der Zeitgeist nimmt ...; aber wenn es in Europa nur hunderttausend Menschen gäbe, ein bißchen verteilt in allen Nationen und Ständen, vom Fürsten herunter bis zum Straßenkehrer, die es wagten, so im Sinne Jesu natürlich zu sein ... so würde im Laufe weniger Jahre eine allgemeine Wandlung der öffentlichen Meinung folgen.» – Zum Worte des Segens am Ende jeden Gottesdienstes hatte Schweitzer die Verheißung vom «Frieden Gottes, der höher ist denn alle Vernunft» gewählt. Nicht weil er die Vernunft verachtet hätte! Im Gegenteil: «In einer Zeit, wo nicht nur in der katholischen, sondern auch in der protestantischen Kirche die Vernunft ... verkleinert und zurückgesetzt wird ..., wagte ich es, unter euch von ihr mit Freudigkeit und Ehrfurcht zu reden ..., weil ich von mir selber wußte, daß ich auf *diesem Wege* der Religion erhalten worden und tiefer in sie eingedrungen bin.»

Unter Vernunft aber versteht Schweitzer nicht «das gewöhnliche oberflächliche Überlegen», sondern «das Licht des Geistes, das von innen heraus kommt und versucht, die Dinge um die Welt, die Rätsel des Seins, Zweck und Ziel unserer eigenen Existenz zu begreifen und einen Weg für uns zu suchen. Und dieser kann nur einer sein: der Weg zum Frieden ..., zum Frieden, der sich erneut aus Freud und Schmerz, aus Schaffen und Leiden, und in dem wir uns langsam, in der Welt stehend, mit tausend Banden an sie gebunden, über die Welt erheben und innerlich frei werden ...

Der Friede Gottes, welcher höher ist denn alle Vernunft! Wie die fernen in der Sonne leuchtenden Schneeberge zwar über dem Dunste stehend scheinbar unvermittelt sich erheben, in Wirklichkeit aber aus vorgelagerten Gebirgen hervorgehen und diese krönen, und wie keiner in ihre Regionen kommt, der nicht die vorgelagerten Berge erstiegen hat – also mit der Vernunft und dem Frieden Gottes.» Viele haben Gott verloren, weil sie zu denken anfingen, aber damit nicht weit genug, nicht tief genug gingen. «Wer aber bis in die kleinsten Konsequenzen des Denkens geht, der erkennt, daß in dem, was uns Propheten und Jesus und unsere Reformatoren gegeben haben, ein Wissen vom Leben ist, das ewig ist, mögen die Ausdrücke und Anschauungen der Zeit noch so wechseln ... Darum kommen wir auch am Sonntag zusammen, um hier im Gotteshaus untereinander den Frieden Gottes zu erleben ... Hier entsündigen wir uns im gemeinsamen Gebet, und hier danken wir im gemeinsamen Gesang ...

Wenn ihr so eine Friedensstunde erlebt habt, dann seid ihr stark für die kommende Woche ... Der Friede Gottes ... soll euch erinnern: *In* dem Leben steht der Christ *über* dem Leben. Das ist das wahre Glück. Alle Versuche der Erkenntnis lehren uns als Letztes, daß hinter allen Dingen und allem Geschehen als ein weiter nicht zu Begreifendes der ‚Wille' ist ... der Wille Gottes ...

Die letzten Fragen des Daseins gehen über das Erkennen hinaus. Um uns Rätsel über Rätsel! Aber die letzte Frage des Daseins, die über unser Schicksal entscheidet, hat es nur mit dem einen zu tun ...: ‚Was wird aus unserm Willen? Wie findet er sich in den Willen Gottes?' Und die höchste Erkenntnis, zu der man gelangen kann, ist die Sehnsucht nach Frieden, daß unser Wille eins werde mit dem unendlichen Willen, unser Menschenwille mit Gottes Wille ...

Friede Gottes ist nur, wenn unser Wille in dem Unendlichen Ruhe findet ... Zu diesem Einssein unseres Willens mit dem göttlichen gehört auch, daß wir alles Schöne

und Gute im Leben, die Menschen und die Dinge, nicht als etwas Selbstverständliches hinnehmen, sondern immer wieder als etwas empfangen, das uns Gott geschenkt hat ... Und wo der tätige und leidende Wille den Frieden mit Gott sucht, da werden Herz und Sinn bewahrt in Christo Jesu.

In diesem Gedanken sprach ich an so vielen Sonntagen dieses Segenswort über euch, es als ein unaussprechliches Glück empfindend, euch das Evangelium predigen zu dürfen. ... So eine uns noch einmal in dieser Stunde, daß wir es miteinander und voneinander wissen, daß es nur *ein* Glück im Leben gibt, von dem alles andere Glück seinen Schein empfängt und das selbst in das unglücklichste Dasein Licht zu senden vermag: der Friede Gottes, welcher höher ist denn alle Vernunft ...»

Fritz Wartenweiler, Frauenfeld (Schweiz)

DIE VERKÜNDIGUNG DES EVANGELIUMS UNTER DER JAPANISCHEN ARBEITERSCHAFT

Die Industrialisierung Japans begann zu Ende des 19. Jahrhunderts und wurde durch die Kriege gegen China, Rußland und die Alliierten beschleunigt.

Bis zum Jahre 1867 bestand noch die Feudalherrschaft, in der unter der Oberhoheit des Mikados und des Shoguns – Marschalls von Japan – 251 Kriegsherren (Feudalherren) ihre Clans beherrschten. Als Japan im Jahre 1894 gegen China zu kämpfen hatte, verfügte es nur über wenige Kriegsschiffe und erst einige hundert Meilen Eisenbahnlinien.

Das Christentum begann sich erstmals unter den Bewohnern der großen Städte, in denen Intellektuelle lebten, zu entfalten. Und da jene christlichen Führer die finanzielle Unabhängigkeit der Kirchen erstrebten, vermochten sie noch nicht die bedürftigen Arbeiterklassen zu erreichen.

Im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts wurde wohl durch einige Christen unter den Eisenbahnern eine Arbeiterbewegung gegründet. Der wirkliche Beginn der japanischen Arbeiterbewegung jedoch, die später nationalen Umfang annahm, gründet in der Unitarischen Kirche von Tokio des Jahres 1912. Die Führer dieser ersten Arbeitervereinigung waren Bunji Suzuki und Komakichi Matsuoka. Dieser, der in seiner Jugend Eisenwerkarbeiter in Muroran, Hokkaido, gewesen war, wurde nach dem letzten Krieg Präsident des Unterhauses. Es ist ein Christ, der durch den Pfarrer einer Unabhängigen Kirche getauft wurde.

Diese erste und durch Christen geführte Gewerkschaftsbewegung begann mit Erfolg, die Enterbten Japans emporzuführen. Doch ziemlich langsam kam die christliche Bewegung in der Arbeiterklasse einige Zeit voran und hatte wenig Fortschritte zu melden.

Es liegt mir nicht, über meine eigene Wirksamkeit unter dem arbeitenden Volk zu berichten, aber ohne dies bleibt es schwierig, den Fortschritt des Christentums unter den Industriearbeitern zu verstehen. So muß ich es tun.

Als ich erstmals in die Slums von Kobe hinunterstieg und auch später, als ich die Arbeit in Tokio begann, trachtete ich nach zwei Dingen vor allem:

1 Den Arbeitern wollte ich helfen, auf die eigene Hilfe zu vertrauen und als gute Samariter durch ihre eigene Organisation zu wirken.

2 Einige der guten Leute unter der Arbeiterschaft, hoffte ich, würden den wahren Geist Christi verstehen und als gute Mitmenschen wirken und fortfahren, christliche Grundsätze hochzuhalten, um sie in steter Wohltätigkeit den Enterbten zugute kommen zu lassen.

Deshalb organisierte ich Arbeitervereine, Bauernvereinigungen, Konsumgenossenschaften, Kreditvereine, Pfandleihgenossenschaften, Krankenvereine, Lebensversicherungsgesellschaften und Unterstützungsvereine. Und Arbeitslosen- und Krankenkassen einzurichten half ich der Regierung.

Ebenso wirkte ich beim Aufbau einer Bewegung mit, die das allgemeine Stimmrecht für Männer erstrebte und die im Jahre 1926 ihr Ziel erreichen konnte. Viele Jahre arbeiteten wir auch daran, dasselbe für die Frauen zu erlangen und wir erhielten es dann, das allgemeine Frauenstimmrecht, im Jahre 1946.

Trotzdem wir so die soziale und politische Freiheit verwirklichen konnten, für die wir seit vierzig Jahren kämpften, schritt die christliche Bewegung wirtschaftlich nicht so fort, wie wir es gerne gewünscht hätten.

Fünf Gründe sind für diese Verzögerung zu nennen:

1 Eine starke kommunistische Bewegung agitiert in Asien und besonders unter den Arbeitern Japans. Sie achtet das Christentum, als eine Art Gift wie Opium, gering.

2 Der wissenschaftliche Materialismus in Japan lehrt den Arbeitern den Agnostizismus.

3 Die einheimischen Überlieferungen, einschließlich die große Zahl verschiedener Religionssysteme, halten das Volk davon ab, den christlichen Glauben anzunehmen.

4 Auch wir Christen selber sind verantwortlich für diesen Rückstand. Die theologischen Seminare halten uns Christus nicht als den Zimmermann von Nazareth vor Augen, der in dieser Krise des 20. Jahrhunderts unter uns wandle. Sie lehren nicht, daß es notwendig sei, der Arbeiterklasse das Christentum zu bringen. Aber wenn wir die Seelen der Arbeiter nicht gewinnen, wird das Schicksal Japans und des Orients, glaube ich, für viele kommende Jahrhunderte düster sein.

5 Das Fehlen finanzieller Mittel ist ein weiterer Grund. Als ich aus meiner schriftstellerischen Tätigkeit einige Einnahmen hatte, konnte ich Arbeiterschulen in Osaka,

Kobe und Tokio einrichten, und mit Hilfe meiner Freunde auch einige christliche Niederlassungen gründen, wenn auch der Bedarf stets größer war, als wir, ihm zu begegnen, zusammenbringen konnten.

Die christliche Missionstätigkeit unter den Arbeitern

Obschon die Bekehrung der Arbeiterklasse zum Evangelium bei weitem nicht erreicht ist, kann man nicht sagen, Missionare und japanische Christen hätten diese Wirksamkeit vernachlässigt. Vor dem Zweiten Weltkrieg besaß die amerikanische Methodistenkirche drei christliche Niederlassungen mit Kirchen in Tokio. Die Episkopalkirche hatte gute Mitarbeiter, wie Pfarrer Goto und Pfarrer Sugiura, die daran gingen, eigene Kirchen unter der Bevölkerung der niederen Klassen in Tokio zu errichten. Dr. Axling, einer der Pioniere unter den Arbeitern in Tokio, errichtete eine Niederlassung im Fukagawa-Bezirk und er lebte selber dort während langer Zeit. Miß Paine und einige wenige andere amerikanische Missionare wagten es, unter den Armen der Arbeiterviertel in Tokio zu leben. Trotzdem konnten sie nicht viel fruchtbare Arbeit leisten, da ihre finanzielle Grundlage zu schwach war.

Meine Arbeiterkirchen vor und nach dem Kriege

Vor dem Krieg versuchte ich, unter den Arbeitern zu wirken, um ihnen die Frohbotschaft Jesu Christi zu bringen. Es gelang mir, vier Kirchen unter ihnen zu errichten. Nach dem schrecklichen Zusammenbruch Japans mußte ich eilig neue evangelische Zentren in den Armendistrikten Tokios schaffen. Beinahe zwei Millionen arme Leute lebten auf der Ostseite Tokios, jenseits des Sumida-Flusses. Dies war die Hochburg des Kommunismus. Aus diesem Bezirk wurde der Generalsekretär der Kommunistischen Partei, Kuichi Tokuda, in den Reichstag abgeordnet. Doch nachdem wir sieben Predigtstationen errichtet hatten, wurden keine Kommunisten mehr aus diesem Bezirk gewählt.

Bis 1952 saßen 36 Mitglieder der Kommunistischen Partei in unserem Unterhaus, doch in der allgemeinen Wahl dieses Jahres wurden alle kommunistischen Kandidaten bis auf einen besiegt. Nur noch ein Abgeordneter der Kommunistischen Partei sitzt jetzt

im Unterhaus und er stammt aus der Stadt Osaka. Immerhin bleiben noch ungefähr 14 Abgeordnete aus der Kommunistischen Partei in Provinzialparlamenten und beinahe 240 in Räten ländlicher Gemeinden.

Die Missionstätigkeit unter den Kohlenbergarbeitern

Nach dem Zweiten Weltkrieg begann die Missionstätigkeit zum ersten Mal unter den Kohlenbergarbeitern. Mehrere Diener Gottes zogen in die Minenbezirke; einer von ihnen war Pfarrer Danjiro Hattori. Er hatte in Okinawa gepredigt und mußte dann wegen der Kriegsniederlage zur Hauptinsel Japans, Honshu, zurückkehren. Er betete zu Gott, imstande zu sein, unter den Kohlenbergarbeitern in Onoura, Kyushu, wirken zu können. Dynamitträger in den Kohleminen wurde er und gewann so das Vertrauen der Bergarbeiter. Nun gelang es ihm, viele christliche Gläubige unter ihnen zu gewinnen. Eines der schönsten Beispiele eines heroischen Jüngers Christi, der die Herzen der Arbeiter unserem Herrn gewonnen hat, ist dies. Pfarrer Hattori hat heute eine kleine Kirche und einen Tageshort für die Bergarbeiterkinder der Onoura-Kohlenmine.

Zwei christliche Kirchen für die Kohlenbergarbeiter konnte ich auf der Insel Sakito und Oshima, beide in der Präfektur Nagasaki, errichten. Durch meine Predigten bei diesen Kohlenbergwerken gewann ich ungefähr 120 Nachfolger Christi. In Sakito mieteten wir ein Stück Land von der Kohlenmine, bauten dort eine kleine Kirche und gründeten eine Kirchgemeinde. In Oshima versammeln sich die Christen in einer Schneiderschule.

Ein großer Aufruhr mit Kämpfen gegen die Polizei hatte sich vor einiger Zeit in Taira abgespielt; ganz offensichtlich hatten dabei die Kommunisten die Führung an sich gerissen. Zwei Jahre danach wurde ich durch die Stadtbehörden eingeladen, unter den Taira-Bergarbeitern zu predigen. Etwa 500 Leute konnten für Christus gewonnen werden. So kommt es, daß wir heute in Taira eine neue Kirche und einen neuen Pfarrer haben, und daß sich durch seine und die Bemühungen der Stadtbehörden die Atmosphäre dieses Ortes gänzlich geändert hat.

Auch auf Hokkaido, der nördlichen Insel von Japan, in Ashibesu und Bibai, brachen schreckliche, durch Kommunisten geführte Unruhen aus, bei denen sogar der Ge-

neraldirektor der Kohlenminen beinahe getötet worden wäre. Ich wurde gebeten, an diesen Plätzen zu predigen. Es war ein schöner Erfolg. Gute Christengruppen haben wir nun in diesen Distrikten.
Dies sind nur wenige Beispiele, wie sich das Reich Gottes unter den niederen Klassen von Japan ausbreiten würde und wie wir erfolgreich wären, wenn wir es wagten, in die Höhle des Löwen zu steigen.
Doch wir müssen wirkliche Diener Gottes erziehen, solche, die auch bereit sind, die gefährliche Arbeit des Dynamittragens für die Bergarbeiter auf sich zu nehmen wie Pfarrer Hattori!

Die Verkündigung des Evangeliums unter den japanischen Eisenbahnern

Die Eisenbahner in Japan sind in großen Gewerkschaften, mit annähernd fünfhunderttausend Arbeitern organisiert. Und Streiks finden da statt, einer nach dem andern! Doch ein ernstes christliches Mitglied unserer Kirche, Hideo Hasega, wurde vor gewisser Zeit zum Präsidenten des Osaka-Bezirksrates der Eisenbahner-Gewerkschaften gewählt und später zum Professor an einer Schule für Eisenbahn-Ingenieure in derselben Gegend befördert. In dieser Zeit gelang es ihm, eine christliche Vereinigung unter den Eisenbahnern zu schaffen. Nun hat er an die zweitausend Mitglieder darin.
Sehr hoch war der Prozentsatz der Unglücke auf einer gewissen Linie, zwischen Osaka und Wakayama, gewesen. Doch nachdem Hasegawa das Evangelisationswerk begonnen hatte, und der Vereinigung nahezu 50 Prozent der Arbeiter beigetreten waren, fiel der Prozentsatz der Unglücksfälle auf die Hälfte zurück, zum großen Erstaunen der Eisenbahnbehörden. Seit die christlichen Gruppen so ihre Wirkungskraft selbst mit der Reduktion der Unglücksfälle bewiesen haben, ist die kommunistische Propaganda verstummt.

Betriebs-Bibelgruppen

Viele Bibelgruppen haben wir in den verschiedenen Fabriken an den einzelnen Orten eingerichtet. Rund um Tokio finden wir etwa 200 solche Gruppen mit sehr verschiedenen Arbeiterkategorien. Zeitungsdrucker, Eisenarbeiter, Maschinenbauarbeiter usw. sind einige Beispiele der Arbeiterkategorien, die wöchentliche Bibelstunden abhalten.

Tausende von Tokio-Arbeitern studieren so in den Fabriken jede Woche die Bibel. Und ähnlich ist es in andern Städten, in denen wir vorzügliche Führer haben. Diese Bibelgruppen sind eine neue Erscheinung, die wir erst seit dem Kriege kennen.

Mitwirkung beim Aufbau der Arbeiterregierung

Nach der Kriegsniederlage hatte ich die Arbeiterpartei in Japan mitorganisieren zu helfen und es war mir damit Gelegenheit geboten, viele christliche Führer als Kabinettsminister vorzuschlagen. Tetsu Katayama, ein Mitglied der Vereinigten Kirche Christi in Japan (Kyodan) wurde zum Premierminister gewählt; Chozaburo Mizutani wurde als Industrie- und Handelsminister vorgeschlagen (er war viele Jahre zuvor durch mich in der Slums-Kapelle von Kobe getauft worden). Joshio Suzuki, das Mitglied einer christlichen Kirche, wurde zum Justizminister gemacht, Suehiro Nishio zum Vizepremier erkoren (dieser hatte sich vor einem Gericht als Christ bekannt; ich hatte ihm die Arbeitervereinigungen in West-Japan organisieren helfen und wirkte bei seiner Wahl in den Reichstag mit). Komakichi Matsuoka, der Generalsekretär der japanischen Arbeitervereinigung, wurde zum Präsidenten des Unterhauses gewählt. Wie ich schon sagte, ist er ein Mitglied der früheren Unabhängigen Kirche, jetzt Kyodan-Kirche (Vereinigte Kirche Christi in Japan).
So werden Sie verstehen, daß der christliche Einfluß unter den Arbeitern groß ist, trotzdem die Anzahl der Christen im Vergleich zu der Gesamtbevölkerung Japans ziemlich klein blieb. Dies ist der Erfolg der japanischen Arbeiterbewegung.

Die genossenschaftliche Bewegung

Bei Ende des Krieges war die genossenschaftliche Bewegung wieder einmal neu aufzubauen. Es gelang uns, manche Vorteile zu bieten und Nahrungsmittel zu billigen Preisen zu verkaufen. Doch seit ich als Pazifist verhaftet wurde, sind unsere großen Konsumgenossenschaften wieder zusammengebrochen und verschwunden.
Als die Inflation ernsthafte Schwierigkeiten brachte, begannen die Arbeiter von neuem die Notwendigkeit der genossenschaftlichen Bewegung – als Teil der Arbeiterbewegung – einzusehen. (Die Konsumgenossenschaften waren abgelehnt worden, da man dachte,

sie würden die Schaffenslust der Arbeiter mindern.) Nun saßen sie wieder zusammen, um die Konsumgenossenschaften durch sich selber aufzubauen. So sind heute die Arbeiter-Konsumgenossenschaften die stärksten.
Auch diese Genossenschaftsbewegung ist eine der christlichen Beiträge zur Hebung der Arbeiterklasse.

Arbeiterbanken

Seit 1951 wurden Arbeiterbanken aufgebaut; die Christen von Tokio waren bereit, dabei mitzuhelfen. In Tokio hatten diese Banken in einem Jahr über eine Million Dollar oder 360 Millionen Yen Einlagekapital. Nun gibt es einen Bund der Arbeiterbanken.

Die kommunistische Opposition

Immerhin, die Stärke des materialistischen Kommunismus in Asien ist nach wie vor groß. Wir wissen kaum, wie mit ihm Schritt zu halten. Millionen von Dollars senden die Kommunisten von China nach Japan, zu den japanischen Kommunisten und behaupten, diese Beiträge seien Spenden, dem Elend abzuhelfen. Ebenfalls in großen Mengen schmuggeln sie Drogen, um sie zu verkaufen und mit den Erträgnissen Fonds für die kommunistische Propaganda zu äufnen. Und während wir Christen selbstzufrieden im Hintergrund sitzen und Phantastereien nachhängen, handeln sie, um den Arbeitern mit Streiks und Sabotage – angeblich – zu helfen, und viel Geld geben sie aus für solche Aktionen.
Wie können wir dieser Lage in Japan begegnen? Die Polizei hat die Anzahl jener veröffentlicht, die als Kommunisten auf den Polizeistationen gemeldet wurden: es sind ungefähr 90 000. Diese Kommunisten handeln als durchorganisierter Körper, während die christlichen Kräfte in viele Gruppen und Grüppchen mit sektiererischen Ideen zerfallen und ohne ausreichende Geldmittel sind. So bedrängt uns heute die ernste Frage, wie wir die christliche Front intakt halten können.

Toyohiko Kagawa, Tokio (Japan)

MÖGLICHKEIT UND WIRKLICHKEIT IN DER ETHIK

Es ist ein betrübliches menschliches Los, keine Möglichkeiten zu besitzen, denn dann ist die Zukunft aussichtslos. Wenn ein Mensch keine Möglichkeiten hat, kann aus ihm nichts werden und seinem Vollbringen ist ein Riegel vorgeschoben. Ob etwas gelingen wird oder kann, hängt davon ab, ob Möglichkeiten vorhanden sind, die sich verwirklichen lassen. Jener Übergang der Möglichkeiten aus Möglichkeit in Wirklichkeit bezeichnet den kulturellen und ethischen Einsatz des Menschen, und dieser Übergang ist bestimmend dafür, ob ein Menschenleben glückt oder nicht. In Henrik Ibsens Schauspiel «Peer Gynt» klingen dem alten Peer Gynt, der nie im Leben etwas Ernstliches vollbracht hat, einige Stimmen ins Ohr: Wir sind Lieder, du solltest uns gesungen haben; wir sind Gedanken, du solltest uns gedacht haben; wir sind Taten, du solltest uns getan haben! Aber Peer Gynt hatte mit den anvertrauten Pfunden nicht gewuchert. Möglichkeiten, die nicht beizeiten ausgenutzt und verwirklicht werden, sind nicht Möglichkeiten mehr, sondern gar nichts.

In einer Festschrift für Albert Schweitzer stellt eine Abhandlung über Möglichkeit und Wirklichkeit in der Ethik etwas sehr Natürliches dar, denn vielleicht hat niemand wie Schweitzer vermocht, Möglichkeiten in Wirklichkeit zu verwandeln. Der Verfasser der vorliegenden Abhandlung hat es jedenfalls nicht fertig gebracht. Er hat als Student die Möglichkeit ergriffen, die darin bestand, Albert Schweitzer Bach spielen zu hören, aber er hat nicht jene vielleicht vorhanden gewesene Möglichkeit verwirklicht, ihn persönlich zu treffen. Professor Eduard Geismar gab in einer Vorlesung bekannt, Albert Schweitzer wünsche sich einen Studenten, der die Register der Kirchenorgel bedienen könne, während er spiele. Der Student mußte ein wenig vom Orgelspiel verstehen, und obgleich ich ein paar Kirchenlieder spielen konnte, schien mir das kaum ausreichend zu sein, und der Fall wurde ganz hoffnungslos, als der Professor weiterhin mitteilte, Schweitzer habe verlangt, der Student solle auch «munter und heiter» sein. Da war alle Hoffnung dahin, denn diese Qualifikationen mochte ich mir selber jedenfalls nicht zutrauen. Wahrscheinlich gab es für mich keine Möglichkeiten zu verwirklichen; aber als Lands-

mann Sören Kierkegaards habe ich mich mit der Zeit daran gewöhnen müssen, von der Wahrscheinlichkeit gering zu denken, und darum ist also immer noch die Möglichkeit vorhanden, daß ich die Möglichkeit, Albert Schweitzer persönlich zu treffen, nicht verwirklicht habe. Ich habe mich damit begnügen müssen, seine Bücher zu lesen und einige davon, je wie sie nach und nach in dänischer Sprache erschienen sind, zu besprechen, und ich muß mich demnach damit trösten, daß ich hoffentlich andere Möglichkeiten verwirklicht habe – oder jedenfalls versucht habe, sie zu verwirklichen.
Gewiß kein anderer Mensch unserer Zeit ist mit so vielen Möglichkeiten ausgerüstet gewesen wie Albert Schweitzer, und jedenfalls ganz außer Frage dürfte stehen, daß kein anderer so viele seiner Möglichkeiten verwirklicht hat wie gerade er, und zwar verwirklicht hat auf höchster Ebene. Aber im Folgenden soll weder eine Schweitzer-Biographie noch eine Schweitzer-Charakteristik dargeboten werden. Es handelt sich nur um eine kleine Abhandlung über das Verhältnis zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit in der Ethik, und, wie bereits bemerkt, dürfte die Behandlung dieses Themas sicherlich besonders angebracht erscheinen in einer Festschrift für den Mann, dem mehr als einem andern aus seiner Mitwelt das Vermögen eignet, Möglichkeiten zu Wirklichkeit zu erheben und die anvertrauten Talente auszunutzen. Wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel gefordert. Aber was anders möchte uns wohl gegeben sein als eben die Möglichkeiten, und dann läßt sich der treue Diener daran erkennen, in welchem Maße er die Möglichkeiten in der Wirklichkeit reine Goldmünzen umgesetzt hat, die allerorten als gültiges Zahlungsmittel anerkannt werden. Der treue Diener wird die Lieder nicht ungesungen und die Taten nicht ungetan oder die Gedanken ungedacht lassen. Jedoch ein solcher treuer Diener ist Albert Schweitzer in seinem Zeitalter gewesen, und damit hat er ihm in Denken und Tun ein Vorbild vor Augen gestellt. Simul sanctus et sapiens.
Möglichkeit und *Wirklichkeit* sind Kategorien, die überall im Dasein vorkommen. Sie gehören nicht nur der Ethik und der Welt des Geistes im ganzen genommen an, sondern auch in bezug auf die Natur ist von ihnen die Rede gewesen. Aber das Verhältnis zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit stellt sich an diesen beiden Stellen, in der Welt der Natur und in der Welt des Geistes, höchst unterschiedlich dar. In der *Sphäre der Natur* geht die Möglichkeit gleichsam wie von selber in Wirklichkeit über, weil hier Möglichkeit und Wirklichkeit gleich wie zwei Stadien in ein und demselben Entwick-

lungsprozeß sind. Wir wissen nicht, ob dieser Prozeß in anderer Weise verlaufen sein könnte; aber es gibt nicht vieles, was darauf hindeutet. Die eine Stufe ruft die andere hervor, und so können wir von Ursache, beziehungsweise Wirkung sprechen, oder wir können uns damit begnügen, sie nach ihrer Stellung in der Reihenfolge zu beziffern, falls wir nicht gern von Kausalität reden mögen. Das einzige, was wir sicher wissen, ist in Wirklichkeit, daß wir es mit einer Reihe von Gliedern in einem kontinuierlichen Prozeß zu tun haben, und es bestehen keine sonderlich guten Gründe für die Annahme, die Entwicklung könne einen anderen Verlauf genommen haben als den rein faktischen. Wie sie sich vollzogen hat, hat sie sich mit Notwendigkeit vollzogen. Von Wahl kann in keinem anderen Sinne die Rede sein als in dem, worin wir zu sagen pflegen, der Wald habe sich dies Jahr in Grün zu kleiden gewählt. Wie die Wirklichkeit nur eine ist und sein kann, beträgt auch die Zahl der Möglichkeiten nur eine, wenn wir uns in der Sphäre der Natur befinden. Aber von einer Möglichkeit sprechen heißt ebensoviel wie sagen, daß keine Möglichkeiten vorhanden sind. Daß der Ertrinkende ohne Möglichkeiten ist, will ja doch gerade besagen, daß er die eine Möglichkeit hat, untersinken zu können, und eben diese verwirklicht er.

In der *Sphäre des Geistes* verhält es sich anders. Hier kann die Zahl der Möglichkeiten legio sein, weil Geist mit Freiheit verknüpft ist. Wo Geist ist, gibt es keine Notwendigkeit und keine Kausalität. Der Geist ist immer causa sui, wie die Alten von Gott gesagt haben. Er läßt sich nicht aus etwas anderem ableiten, er hat keinen Ursprung und deshalb auch keine Ursache. Er ist frei, und das wiederum heißt, daß er wählen kann. In der Welt der Natur gibt es keinen Geist. Es stellt das Mißverständnis der Naturpantheisten dar, daß sie dies annehmen; aber damit reduzieren sie nicht nur die Freiheit zur Notwendigkeit, sondern auch das Ideale zum Realen, das Dynamische zum Statischen, und für Normen oder Ideale bleibt kein Raum. Das Reich Gottes ist unter uns verwirklicht, es stellt nichts Zukünftiges oder «Eschatologisches» mehr dar, es wird nicht zum Ziel, sondern ist die Sphäre, in der wir allesamt vegetieren.

In der Sphäre des Geistes hingegen herrscht die Freiheit, hier gibt es Möglichkeiten, und ihre Zahl kann, wie bemerkt, legio sein. Aber aus dieser Legion läßt sich in der Regel nur eine verwirklichen, und welche der Möglichkeiten verwirklicht werden soll, wird durch eine Wahl entschieden, welche der Mensch in Freiheit und unter einer unumgänglichen Verantwortung trifft. In der Sphäre der Natur geht die Möglichkeit

mit Hilfe der Zeit in Wirklichkeit über. Vom Strom der Zeit wird die Möglichkeit passiv bis zu jenem Punkt getragen, wo sie ebenso passiv in Wirklichkeit umschlägt. Wenn wir uns in der Sphäre der Natur befinden, ist die Seinsmodalität also faktisch für Möglichkeit und Wirklichkeit die gleiche. Was sie voneinander trennt, ist nur die verschiedene Anbringung in der Zeit; aber diese Trennung kann niemals zu etwas Entscheidendem werden. Die Möglichkeit braucht nur still abzuwarten, bis die Zeit kommt, dann wird sie schon automatisch dahin gelangen, Wirklichkeit zu werden. In der Welt der Natur ist der Weg von Möglichkeit zu Wirklichkeit ausnehmend eben. In der Welt des Geistes gelangt man hingegen nur durch einen Sprung von Möglichkeit zu Wirklichkeit, und dieser Sprung geht durch die persönliche Entscheidung einer Wahl vonstatten, er vollzieht sich in Freiheit, weil es der Geist ist, der wählt.

Als normative Disziplin drückt die Ethik ein Sollen aus, das als Gegensatz zu einem faktischen Sein erkannt wird. In diesem Sollen finden wir das Ziel oder das Ideal, nach dem das faktische Sein umgebildet werden soll, und deshalb stellen Sollen und Sein innerhalb der Ethik die Entsprechung zu Möglichkeit und Wirklichkeit dar. Das sittliche Gebot «Du sollst» ist ohne wirklichen Sinn, wenn es keine Möglichkeit angibt, die an Stelle der faktischen Wirklichkeit treten kann. Drückte das sittliche Gebot «Du sollst» eine physische oder logische Unmöglichkeit aus, wäre es ohne Sinn; es wäre eine Unmöglichkeit, eine Unmöglichkeit kann jedoch nie in Wirklichkeit verwandelt werden. Damit ist natürlich nicht gegeben, daß das Ideal oder das sittliche Gebot vollauf und auf der Stelle verwirklicht werden könnte. Das Ideal kann so hoch schweben, daß seine Verwirklichung allzu fern liegt, als daß sie in absehbarer Zeit vollzogen werden könnte. Aber wie hoch es immer schweben mag, darf es keine gedankliche oder physische Unmöglichkeit darstellen, denn in diesem Fall wäre das Ideal keine Möglichkeit mehr, die verwirklicht werden könnte, sondern eine Unmöglichkeit, für deren Verwirklichung nicht einmal in einem Utopia Platz ist.

Ein anderes Begriffspaar, das Möglichkeit und Wirklichkeit entspricht, ist *Kultur* und *Natur*. Die Natur ist die Wirklichkeit, die von sich selbst ist, wie sie ist, während die Kultur die verwirklichten Möglichkeiten darstellt, oder besser *einige* Möglichkeiten, die verwirklicht worden sind im Gegensatz zu anderen, die es nicht sind, und zu wieder anderen, die es *noch* nicht sind. Natur kommt von nascor, ich werde geboren, und

natura bezeichnet somit, was geboren werden soll. Die Natur kommt vegetativ aus sich selbst. Ein störendes menschliches Eingreifen kann sie in Chaos verwandeln, wie es zum Beispiel geschieht, wenn Bäume gefällt werden und die Erosion ihren Einzug hält; aber ein regulierendes menschliches Eingreifen kann die Natur auch in Kultur verwandeln. Kultur kommt von colo, ich bebaue, und die Kultur ist somit die bebaute Natur, jene Natur, die nach menschlichen Plänen und Zielen umgeformt ist. Ohne Ideale kommt es zu keiner Kultur, sondern nur zu Natur, zu keiner Schöpfung, sondern nur zu Wachstum. Die Kultur ist Ausdruck für Möglichkeiten, die verwirklicht worden sind. Aber es gibt andere Möglichkeiten, die nicht verwirklicht worden sind, weil sie andere Ideale und andere Zwecke erfordert haben würden.

Die Kultur hat mit der Ethik gemein, daß sie beide Möglichkeiten in Wirklichkeit verwandeln wollen, und jedwede Kultur, die aus einem bewußten Einsatz des menschlichen Willens hervorgegangen ist, ist zugleich eine Ethik. Kultur und Ethik verhalten sich zueinander wie das Äußere zum Inneren oder wie Praxis zur Theorie. Kann man eine bestimmte Kultur nicht gutheißen, so ist es darum, weil man die Ethik nicht gutheißen kann, die sie emporgetragen hat. Die Ethik ist es, die der Kultur ihre Richtung verleiht; sie ist das Selbstbewußtsein der Kultur, ohne welches die Kultur etwas ganz Zufälliges und damit nicht länger Kultur, sondern jene bloße Natur sein würde, wo alles vegetativ und unbewußt aus sich selbst oder aus seinen eigenen natürlichen Voraussetzungen heraus wächst. Aber in der Natur ist die Zahl der Möglichkeiten ja nur eine, und dann gibt es keine Ethik, weil es dort keine Wahl in Freiheit gibt.

In der Ethik hingegen sind der Möglichkeiten viele. Wir haben im Vorangehenden die Möglichkeit mit dem Ideal verglichen. Die Möglichkeit zu verwirklichen und das Ideal zu verwirklichen kann ein und dasselbe sein, aber es braucht nicht immer ein und dasselbe zu sein. Es gibt nämlich auch Möglichkeiten, die nicht Ideale sind, und der Grund dafür ist, daß Menschen durch die freie Wahl sowohl das Gute als auch das Böse verwirklichen können. Nicht nur das Gute, sondern auch das Böse steht als Möglichkeit da. Die primäre ethische Wahl ist die Wahl zwischen der Möglichkeit des Guten und des Bösen; aber damit ist die ethische Wahl nicht immer abgeschlossen. Es ist nicht ausreichend, das Böse zu verwerfen, denn es kann so viele Möglichkeiten des Guten geben, daß oft die Wahl zwischen einer Reihe von Gütern oder guten Möglichkeiten besteht, wie wir nachher näher sehen werden. Vorläufig jedoch beschränken wir uns darauf,

von jener ethischen Wahl zu sprechen, die darin besteht, Möglichkeit in Wirklichkeit umzusetzen, und wir werden nun sehen, was dies näher besagen will.

Die Möglichkeit verhält sich zur Wirklichkeit wie das (noch) nicht Seiende zum Seienden. Von der Kategorie der Wirklichkeit her gesehen ist die Wirklichkeit nichts; aber von ihrer eigenen Kategorie her gesehen birgt sie prinzipiell ebensoviel in sich wie die Wirklichkeit. Falls die Wirklichkeit etwas Höheres ist als die Möglichkeit, ist sie nur höher kraft ihres Seins, jedoch nicht kraft ihres Wesens, denn der Inhalt ist prinzipiell immer der gleiche. Selbst wenn wir niemals so viel zu verwirklichen vermögen, wie wir zu verwirklichen anstreben, weil wir unvollkommen sind, während unsere Ideen oder Ideale vollkommen sind – oder jedenfalls vollkommener, als wir selber und unsere Handlungen es sind –, so sind Möglichkeit und Wirklichkeit im Prinzip doch eines Wesens. Ihre essentia ist die gleiche, während ihre existentia der logischen Qualität nach verschieden ist, denn die Wirklichkeit *ist*, während die Möglichkeit nicht ist – außer als Möglichkeit, aber dann ist sie in der Welt der Idee und nicht in derjenigen der Wirklichkeit. Die Möglichkeiten oder Ideale besitzen keine Realexistenz in Zeit und Raum, sondern sie besitzen nur eine *Gültigkeit*, und dies entspricht ganz dem, daß auch Gott keine empirische Existenz zugesprochen werden kann. Er hat kein «Dasein», sondern «Sein». Ideale sind Ausdrucksformen für Gottes Willen, und den gilt es im Rahmen des konkreten Seins zu verwirklichen. Aber dies will im weitesten Verstand der Begriffe gerade besagen, daß man Natur in Kultur umzubilden sucht.

Ethisch handeln heißt zwischen Möglichkeiten wählen. Hat der Wille das Böse verworfen, können, wie gesagt, mehrere Möglichkeiten des Guten vorhanden sein, und sie können nicht alle verwirklicht werden, ja in der Regel kann es wohl nur eine von ihnen. Dies hat nicht nur in so eindeutigen Fällen Geltung, wie wenn es auf die Wahl eines Ehegatten oder einer Lebensstellung ankommt. Ethisch wählen will dann besagen, die Verwirklichung einer bestimmten Möglichkeit zu wählen und gleichzeitig die Verwirklichung aller übrigen zu verwerfen. Wählen heißt alle n-Möglichkeiten minus einer zu eliminieren, und gerade diese eine ist es, die durch die Wahl und durch die Tat aus der idealen Sphäre der Möglichkeiten in die reale Sphäre des konkreten Lebens erhoben wird. In der Regel pflegen wir angesichts einer Wahl von deren positiver Seite zu sprechen, die darin besteht, eine der Möglichkeiten in Wirklichkeit umzusetzen, aber man könnte mit der gleichen logischen Berechtigung auch sagen,

die Wahl bestehe darin, alle Möglichkeiten minus einer fallen zu lassen, und drückt man die Sache in dieser Weise aus, wird klar, daß durch die Wahl nicht nur etwas gewonnen, sondern auch etwas eingebüßt wird. Die nicht verwirklichten Möglichkeiten sind durch die Wahl weggefallen, und das wiederum heißt, daß sie aus der Sphäre der Potentialität in die Sphäre des Nichts herabgestiegen sind. Waren sie vorher potentielle Wirklichkeiten, sind sie nun vom Gesichtspunkt der Wirklichkeit aus zu Unmöglichkeiten geworden, und Unmöglichkeiten lassen sich nicht verwirklichen. Wenn wir wählen, erheben wir also die eine Möglichkeit und lassen die übrigen minus einer fallen.

Es ist jedermann deutlich, daß die Wahl auf diese Weise zu einer höchst ernsthaften Angelegenheit wird, die Angst und Reue mit sich führen kann. Menschen kann oft ein Drang überkommen, auf die Möglichkeiten zurückzuverfallen, und man sucht dann ebenso vergeblich wie aus innerstem Wünschen heraus die Möglichkeiten wieder ins Leben zu rufen, so daß von neuem eine Wahl getroffen werden kann. Dieser Wunsch kann ein ernstlicher Ausdruck von Reue sein; aber es kann auch ein Zeugnis für mangelnde Treue der ethischen Entscheidung gegenüber sein, indem die Neigung drohen kann, die Pflicht zu überwinden.

Wählen heißt also, wie wir gesagt haben, auf Möglichkeiten Verzicht leisten. Aber die Sache kann auch positiv dadurch ausgedrückt werden, indem man sagt, daß man die eine Möglichkeit verwirklicht, und die ethische Treue wird sich dann darin kundtun, daß man an der durch die Wahl hervorgerufenen Wirklichkeit festhält, daß man die erzeugte Wirklichkeit wirklich als Wirklichkeit akzeptiert. Wenn die verlorenen Möglichkeiten nicht mehr verwirklicht werden können, muß jener Wirklichkeit die Treue gehalten werden, die wir selber durch die Wahl geschaffen haben. Die Möglichkeiten, die nicht verwirklicht worden sind, sind wie verbrannte Schiffe, und deshalb müssen sie auch als wirklich verbrannt angesehen werden. Mit ihnen läßt sich nicht mehr über Meer fahren. An der erwählten Wirklichkeit festzuhalten erfordert Besonnenheit und Willen, und an dies Verhältnis denkt Sören Kierkegaard, wenn er sagt, der sei ein Mann, der die Wiederholung wolle. Wiederholung ist hier bloß ein anderer Ausdruck für die Beständigkeit oder Permanenz der erwählten Wirklichkeit. Mit der Wirklichkeit, die wir gewählt haben, haben wir einen Bund geschlossen, und wir haben damit einen Bund geschlossen auf Bedingungen, die am wenigsten von allem mit einem zeitlich begrenzten Kontrakt verglichen werden können.

Ethisch wird die Möglichkeit in Wirklichkeit umgesetzt durch eine Wahl, die von einer menschlichen Persönlichkeit getroffen wird. Diese Wahl besteht vor allem darin, daß eine Entscheidung zwischen den Möglichkeiten innerhalb der vor Augen liegenden Wirklichkeit getroffen wird, die in einer Weise sozusagen alle die Möglichkeiten in sich trägt, denn solange nicht gewählt ist, sind ja auch keine Möglichkeiten zunichte geworden. Ethisch sein will vor allem besagen, daß man überhaupt eine Wahl trifft. Man kann nicht Ethiker sein und immerzu von Möglichkeiten leben, denn immerzu von Möglichkeiten leben heißt ebensoviel wie Angst vor dem Dasein haben. Es ist ein Zeichen dafür, daß man damit keinen Bund zu schließen wagt, aber es ist gerade Sache des Ethikers, einen Bund mit der Wirklichkeit zu schließen. Tut er das nicht, wird er zum «Ästhetiker» nach dem Gebrauch des Wortes bei Kierkegaard, und der Ästhetiker ist eben einer, der aus Angst vor dem kräftigen und nährenden Schwarzbrot des Lebens immerzu die Ambrosia und den Nektar der Möglichkeiten zu schlürfen wünscht. Sich nicht getrauen zu wählen ist entweder Zeichen von Angst oder von mangelndem Ernst. Es *muß* gewählt werden, wenn man mit dem Leben in Kontakt kommen und nicht ins Kloster gehen und alle Bande durchschneiden will, die uns in Kommunikation mit unseren Mitmenschen daran erinnern. Aber es soll nicht nur gewählt werden, daß man wählen will, sondern es soll auch zwischen den Möglichkeiten gewählt werden, denn sie stellen nun einmal die Rüstkammer dar, aus der die Ethik sich ihren Inhalt holt.

Eine ganz andere Frage hingegen ist, wann gewählt werden soll. Am liebsten möchte man der Wahl entgehen. Viele gleichen Peer Gynt, weil sie immerzu «drum herumgehen». Sobald eine Entscheidung erfordert wird, weichen sie aus, weil die Wahl sie erschreckt, aber sie erschreckt nicht nur durch den Ernst und die Verantwortung, die auf dem Wählenden liegt, sondern oft auch durch die Konsequenzen, die in ihrem Schoß enthalten sind. Wählen bedeutet einen Schritt weitergehen, und von der Position aus, zu der dieser Schritt führt, gibt es keinen Weg zum Ausgangspunkt zurück. Dies macht erschrecken, und dies erscheint psychologisch gesehen ganz natürlich, weil man ungern Möglichkeiten aus der Hand geben mag, aber ethisch gesehen, liegt darin etwas sehr Gefährliches, weil es jede Ethik unmöglich machen würde.

Aber selbst wenn gewählt werden soll, verlautet nichts darüber, daß immer sogleich gewählt werden soll. Es darf weder unbesonnen noch übereilt gewählt werden. Stehen die Konsequenzen nicht einigermaßen klar vor Augen, darf überhaupt nicht gewählt

werden. Dies gilt mit der gleichen Gewähr, wie daß man auf der Landstraße nicht weiterfahren darf, wenn keine freie Aussicht vorhanden ist. Ermangelt die ethische Entscheidung einer solchen freien Aussicht, muß die Wahl in den meisten Fällen in eine nähere oder fernere Zukunft hinausgeschoben werden, denn wir dürfen ja nicht vergessen, daß die Wahl nicht nur die Verwirklichung einer Möglichkeit bedeutet; sie bedeutet ebenfalls, daß alle übrigen Möglichkeiten zunichte gemacht werden, indem sie aus der Sphäre der Potentialität ins Nichts versenkt werden und dazu übergehen, aus Möglichkeiten zu Unmöglichkeiten zu werden. In solchen Fällen muß die Wahl bis zur «Stunde Gottes» hinausgeschoben werden, denn nicht immer ist es richtig, seine Schiffe zu verbrennen. Wenn man die Möglichkeiten zunichte macht, macht man den Reichtum des Lebens zunichte, und es könnte ja sein, daß sich unter den zunichte gemachten Möglichkeiten die eine oder mehr rechte Möglichkeiten befunden haben. Die Möglichkeiten dürfen nie leichtfertig oder übereilt zerstört werden. Manch eine Wahl muß hinausgeschoben werden, bis eine klarere Einsicht gewonnen ist. Die ethische Wahl ist ja nur selten reversibel. Eine zunichte gemachte Möglichkeit kann nicht wieder auferstehen und durch die Sphäre der Potentialität zu derjenigen der Realität aufsteigen. Die Zeit geht nämlich nicht rückwärts.

Wir dürfen in dieser Verbindung nicht vergessen, daß die Wahl ja nur in den wenigsten Fällen eine solche zwischen böse und gut betrifft. Meist ist es eine Wahl zwischen Möglichkeiten, deren jede für sich ihre besondere ethische Berechtigung hat, und gerade deshalb ist es eine ernsthafte Sache, zu wählen. In den meisten Fällen bedeutet die Wahl nämlich, daß etwas Berechtigtes und Gutes zerstört wird. Könnte die Geschichte der zunichte gemachten Möglichkeiten geschrieben werden, würde sie Stoff zu wirklichen Tragödien ergeben. Oft geschieht es, daß die zunichte gemachten Möglichkeiten aufstehen und Anklage erheben, wie sie es Peer Gynt gegenüber getan haben. Aber wir können nie wissen, welches Resultat sich ergeben hätte, falls nach einer ethischen Wahl sie und nicht die verwirklichte verwirklicht worden wären. Ob es für den Handelnden selbst und für jene, denen gegenüber er gehandelt hat, zu einem besseren oder schlechteren Ergebnis geführt hätte, läßt sich nicht entscheiden, weil der Versuch nicht noch einmal gemacht werden kann.

Die ethische Handlung besteht, wie erwähnt, darin, Möglichkeiten in Wirklichkeit umzuformen. In jedem konkreten Fall wählen wir zwischen einer Vielheit von Möglich-

keiten, von denen sich nur eine oder einige verwirklichen lassen, während der Rest, wie gesagt, aufhört, Möglichkeiten zu sein, weil er durch die Wahl automatisch ins Nichts hinabgeglitten ist. Aber jene Möglichkeit, welche durch die Wahl zu Wirklichkeit geworden ist, bleibt nicht als permanente Wirklichkeit bestehen. Auch hier gelten Mephistopheles' Worte zu Faust: Denn Alles was entsteht Ist werth, daß es zugrunde geht. Die geschaffene Wirklichkeit muß selber zur Möglichkeit einer neuen Wirklichkeit werden, die durch eine neue Wahl realisiert werden soll. Das Leben ist etwas Dynamisches. Was zuerst Ziel gewesen ist, wird später Wirklichkeit und dann wiederum Mittel oder Möglichkeit zu einer neuen Wirklichkeit. Jene Möglichkeit, die durch die Wahl zu Wirklichkeit wird, wird in ihrer Eigenschaft als Wirklichkeit Erschafferin neuer Möglichkeiten, und dadurch kann sich das Leben weiterhin in der Zeit entfalten, hin zu immer neuen Wirklichkeiten und neuen Möglichkeiten. Wir sind niemals am Ende. Träte dieser Fall ein, würde das Leben in falscher Vollkommenheit stagnieren, und Kultur würde in Natur erstarren.

Hier liegt eine Parallele zu einem bestimmten Verhältnis innerhalb der Nationalökonomie vor. Auch in ihr kommt es nämlich darauf an, Möglichkeiten in Wirklichkeiten zu verwandeln. Wenn eine Ware für Geld verkauft wird, repräsentiert die Ware den potentiellen Wert, durch den Verkauf jedoch wird dieser in einen aktuellen, «kuranten» Wert verwandelt, der allerorten als Zahlungsmittel entgegengenommen wird. Aber das Geld als solches würde ohne Wert sein, wenn es nicht zu neuen Möglichkeiten in Relation gesetzt werden könnte, oder mit anderen Worten, wenn man dafür nichts kaufen könnte. Dies tut die orientalische Geschichte von einem Mann dar, der sich in der Wüste verirrt hatte und dabei war, vor Hunger und Durst umzukommen. Da fand er einen Beutel, den eine Karawane verloren hatte, und glaubte in seiner Freude, es wären Datteln; aber leider waren es «bloß» Perlen. In der Großstadt würde es sich um einen unermeßlichen Wert gehandelt haben, weil die Perlen nicht nur einen aktuellen, sondern auch einen potentiellen Wert repräsentierten; aber hier in der Wüste besaßen sie keinerlei potentiellen Wert, denn sie konnten in nichts anderes umgesetzt werden.

So ist das Leben ein unaufhörlicher Rhythmus zwischen Potentiellem und Aktuellem, zwischen Ziel und Mittel, zwischen Möglichkeiten und Wirklichkeit. Nur ein einziger Begriff läßt sich diesem rhythmischen Verlauf nicht einordnen, und dies ist die Idee vom «Reich Gottes». Das *Reich Gottes* ist das höchste Gut, das summum bonum, das

nicht wie alle anderen Güter relativ ist, weil es nicht in die Reihe der Relationen eingehen kann. Summum stellt hier den absoluten und keinen relativen Superlativ dar. Das Reich Gottes ist nicht ein Gut, das an der Spitze der Reihe von Gütern steht, sondern es ist das absolute Gut, das immerzu das Ideal darstellt, das nie erreicht werden kann. In dieser Bedeutung ist das Reich Gottes eine eschatologische Größe, aber auch nur in dieser Bedeutung des Worts, wenn es nicht eine Stelle in der Mythologie einnehmen soll. Das Reich Gottes ist keine Utopie, und es ist keine Wirklichkeit. Als Utopie würde es in die Reihe sämtlicher anderer Vorstellungen von « Utopia » oder vom « Dritten Reich » gehören oder wie sie nun alle heißen mögen. Als Wirklichkeit oder als etwas, das bereits aus der Sphäre der Möglichkeit in diejenige der Wirklichkeit übergegangen wäre, würde das Reich Gottes rasch zu einem überholten Stadium werden, das Basis für etwas Neueres und noch Höheres bilden würde. Aber dadurch würde das Reich Gottes zu einem Mittel zu etwas anderem reduziert sein, es wäre relativiert, weil es zu einem Stadium auf dem Wege der Geschichte geworden wäre. Aber eine solche Einordnung ziemt sich für das Gottesreich nicht. Es ist etwas, das über und hinaus über alles andere liegt, etwas, dem man sich in ethischem Streben zu nähern versuchen kann, ohne es je zu erreichen.

Ethisch handeln heißt also Möglichkeiten in Wirklichkeit umzusetzen oder Natur in Kultur umzuformen. Aber in der einzelnen Situation kann nur eine der zahlreichen Möglichkeiten verwirklicht werden. Mensch sein heißt begrenzt sein. Das haben nicht nur die Griechen allein gewußt. Alle Möglichkeiten verwirklichen wollen und nicht damit zufrieden sein, das verwirklichen zu können, was innerhalb der Grenze der menschlichen Möglichkeiten liegt, ist Ausdruck für Hybris. Nur Spinozas Gott hat alle Möglichkeiten verwirklicht, so daß Potentielles und Aktuelles in seinem unendlichen göttlichen Wesen in eins zusammenfallen. Aber ein Mensch darf sich nicht mit den Göttern messen. Er muß sich jeder Form von Hybris entschlagen und sich an Sophrosyne halten, die Besonnenheit und das schöne Maß. Er muß sich selbst und seine Begrenzung kennen. In allen Möglichkeiten schwelgen und sie genießen wollen heißt Romantiker und Ästhetiker sein, aber dann ist man nicht Ethiker, obgleich wir dazu in die Welt gesetzt worden sind. Aber Ethiker sein heißt nicht bloß handeln, es heißt auch besonnen handeln. Wer unbesonnen handelt, indem er sich in die erste beste Möglichkeit stürzt, um sie in unwiderrufliche Wirklichkeit umzubilden, handelt nicht mit dem rechten

ethischen Sinn. Ethisch handeln heißt, zwischen den Möglichkeiten, die vor Augen liegen, in Freiheit und mit ruhiger Überlegung wählen. Es heißt nicht, in Hast und Ungeduld nach der nächstliegenden Möglichkeit zu greifen und sie auf der Stelle umzusetzen. Es ist der Ästhetiker und nicht der Ethiker, der behauptet, die göttlichste Kategorie von allen heiße «sofort».

Die Möglichkeiten sind Gaben Gottes. Sie sind heilig, und deshalb sollen sie auch nicht profaniert werden. Die Möglichkeiten sind des Lebens und des Daseins Rohstoff. Aus ihnen gebiert sich das Leben.

Sören Holm, Kopenhagen (Dänemark)

ETHIK UND MYSTIK
IN ANTHROPOLOGISCHER BEZIEHUNG

Will man zum Inhalt der Begriffe Ethik und Mystik und beider Verhältnis, wie sich diese im Werke Schweitzers finden, etwas bemerken, so erscheint es angebracht, erst dem Verfasser selber hierüber das Wort zu lassen. In «Die Weltanschauung der indischen Denker» sagt Schweitzer von der Mystik unter anderem folgendes:

«Die Mystik ergibt sich aus der Annahme einer zwischen dem Weltgeiste und dem Menschengeiste bestehenden Identität.» «Die Mystik ist das geistige Einswerden mit dem unendlichen Sein» und als solche ist sie «die vollendete Art von Weltanschauung», «die in einem Nachdenken, in dem der Mensch mit der Welt und mit sich selbst allein ist, entsteht». Mystik ist ein «persönliches Denkerlebnis des Einzelnen in dem er über sein Verhältnis zum Sein und damit über das, was er mit seinem Leben anfangen will, ins klare kommt».

Über die Ethik, die als höchste Errungenschaft der abendländischen Welt gelten kann, läßt er sich unter anderem also vernehmen:

«Die Ethik ist die höchste Erhaltung des eigenen Lebens im Vollkommenerwerden und höchste Erhaltung von anderem Leben in empfindender und helfender Hingabe an es.» Sonstwo ist die Ethik «die Betätigung der Solidarität mit dem uns in unmittelbarer Weise zugehörigen andern Leben», oder «die ins grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt». Eine derartige Ethik aber setzt unumgänglich die Ehrfurcht vor dem Leben und die stets für das Abendland charakteristische Welt- und Lebensbejahung voraus. Letztere fehlt aber häufig im Orient, so daß die Ethik hier nur eine nebensächliche Rolle spielt, wie es ihrerseits mit der Mystik im Abendland der Fall ist. Wie wäre es denn möglich, diese beide zu vereinigen: die Mystik, eine ihrer Art nach vollendete Weltanschauung, weil in ihr der Mensch sein Eins-Sein mit dem unendlichen Sein erlebt, und die ethische Gesinnung, welche der Mystik im allgemeinen abgeht? Dieses Problem bildet den wesentlichen Kern im Denken Schweitzers und damit werden auch wir uns bei dieser Gelegenheit beschäftigen. Vor allem möchten wir hier bemerken,

daß es sich in beiden Fällen ohne Zweifel um eine bestimmte Einseitigkeit des Menschen handelt, die immer wieder in der Geschichte der Kulturen von Ost und West zutage tritt. Daß beide, der Orientale und der Abendländer, Menschen sind, bleibt außer Betracht; wohl aber wird in Erörterung stehen die Frage, wie zwei so grundverschiedene, einseitige Typen vorkommen können, welche doch die Aufgabe hätten, sich gegenseitig zu ergänzen zum wahren Menschen, der zugleich lebt aus dem allumfassenden Bewußtsein von dem Eins-Sein und der Verbundenheit sowie aus dem der grenzenlosen Verantwortung gegen das eigene Leben und das anderer.

Schweitzer sagt, daß Mystik «die der Art nach vollendete Art von Weltanschauung ist», und die Richtigkeit dieser Behauptung zeigt sich erst recht, wenn man den hier verwendeten Ausdruck «Anschauung» wörtlich nimmt. Die Erfahrung von dem Eins- und Verbunden-Sein des Menschen mit allem Sein beruht letzten Endes auf der unmittelbaren Anschauung und Wahrnehmung der Wirklichkeit, die uns erkennen läßt, daß alles im Gesichtskreis des Menschen Befindliche mit ihm selbst als körperlichem Wesen ein großes, zusammenhängendes Ganzes bildet. Hier hat nichts eine unabhängige Existenz oder hängt im Vakuum, alles geht, innerhalb des sich unendlich erweiternden Horizonts, auf im allumfassenden Zusammenhang, den der Mensch als den geheimnisvollen Urgrund seines und allen Seins erleben und erfahren kann. Dessen wird sich der Mensch in der Mystik bewusst und deshalb ist es so begreiflich, daß überall in der Welt gerade in der Mystik Ausdrücke wie anschauen, sehen, visio, intuitio, contemplatio, meditatio usw. eine so hervorragende Stelle einnehmen. In der Besinnung, in der sich der Mensch des Inhalts seiner Erfahrungen und Wahrnehmungen bewußt wird, erkennt er sein Eins-Sein mit allem weiter Seienden, das ihm «das Ein und das All» ist. Die Wahrnehmung ist es, die ihn seine Stellung in der Welt erfassen läßt; in ihr ist er auch selber aufgenommen, von ihr bildet er einen Teil, an ihr ist er beteiligt. Ebenso wie für Hegel heißt die Wahrheit für ihn «das All», von dem er Teil ist und mit dem er im letzten Sinne sogar identisch ist, weil der Mensch durch seinen Körper, dem auch die Sinne angehören, tatsächlich Teil der totalen räumlichen Wirklichkeit ist. Eine so eindringliche Betonung der Räumlichkeit, in der der Mensch durch unmittelbare Anschauung lebt, wirkt sich aus in einer Identifizierung von der unendlichen Wirklichkeit, deren Teil er ist, mit der Wahrheit der Totalität, durch deren Gnade er lebt.

Bei dieser Betrachtung gehen wir aus von der vollständigen Einheit von Körper und Geist, als den beiden wesentlichen Aspekten des Menschen. Sie formen nicht wie die Descartessche extensio und cogitatio zwei Substanzen, sondern sind völlig eins. Nie könnte also einer oder der andre von beiden an sich bestehen, und der Geist ist ebensosehr körperlich wie der Körper geistig zu denken.

In der Mystik ist der Weltgeist fort und fort identisch mit dem, wohl oder nicht persönlich vorgestellten, verborgenen Wesen des kosmischen Alls, das dem Menschen in der mystischen Anschauung vorliegt. Aus den Betrachtungen über das indische Brahman geht dies eindeutig hervor, ebenso wie aus der Art vieler andrer, in der mystischen Sphäre beheimateten Gottesvorstellungen, welche immer mit dem «Deus sive Natura» Spinozas oder der Gottheit Eckeharts nahe verwandt sind. Gott bedeutet hier die heilige Totalität, von der sich der Mensch in der Anschauung bewußt wird und deren Sinn sich offenbart in der inneren Verbundenheit und Identität des beschränkten menschlichen Raumes mit dem unbeschränkten der unendlichen Wirklichkeit.

Mittels der unmittelbaren Anschauung wird sich der Mensch davon bewußt, denn nur dadurch, daß er zu sehen vermag, kennt er den Raum. Die wahre Weltanschauung nun ist diejenige, in der sich die Wahrheit kenntlich macht, und diese ist die von der gegenseitigen Verwandtschaft der Teile im Ganzen und von ihrer endgültigen Identität mit diesem Ganzen. Wenn auch der Teil nur der Ganzheit sein Vorhandensein überhaupt erst verdankt und das Ganze mehr umfaßt als die ledigliche Summe seiner Gliederungen, so könnte doch auch das Ganze die Teile nicht entbehren. Unter diesem Gesichtspunkt formen Teil und Ganzes ein Einheitliches, und gerade sich von dieser Einsicht zu durchdringen ist der Mensch in der Mystik bestrebt. Dazu soll er einen bestimmten Weg verfolgen, auf dem er in systematischer Weise seine Vereinzelung überwindet, in der Absicht, sein Aufgehen im göttlichen Ganzen zu verwirklichen. Das Einzelne soll überwunden werden, um das Allgemeine zur Geltung gelangen zu lassen und die Wahrheit zu finden.

Das Bild von dem Wege, auf dem dieses Ziel zu erreichen ist, ist keinesfalls zufälligerweise der räumlichen Wirklichkeit entnommen, denn der Raum ist die Kategorie, in der sich diese ganze auf Anschauung gründende Mystik vollzieht. Außerdem geht das hervor aus der Funktion des Lichtes in so manchen Formen von Mystik, und wenn man in Erwägung zieht, daß nur dank dem Lichte der Raum sichtbar wird, läßt sich das

verstehen. Seine absolute Unentbehrlichkeit erklärt auch, weshalb Gott und das absolute Licht, das es dem Menschen auf der höchsten Stufe des mystischen Lebens zu erblicken vergönnt ist, identisch sein können. Allem räumlichen Sein ist das Licht conditio sine qua non, und der Mensch, dessen Denken – weil in seinem geistigen Leben und Bewußtsein der körperliche Aspekt vorwiegt – mit der unmittelbaren Anschauung und Erfahrung nahezu zusammenfällt, muß den Kategorien Raum und Licht schon einen ganz besonderen Platz zuerkennen. Allem Bewußtwerden liegt hier also die Einsicht zugrunde, daß der Mensch durch seinen Körper und als körperliches Wesen Teil ist von und Anteil hat an dem ihn umringenden unendlichen Sein.

Das ist seine letzte und tiefste Wahrheit, die aus der eindringlichen Anschauung des Wirklichen um ihn her sich ergibt, also der tiefste Grund der Mystik, die von Schweitzer denn auch so mit Recht als die vollendete Art von Weltanschauung angesprochen wird. Die Verwandtschaft des endlichen Menschen mit der unendlichen Wirklichkeit ist Voraussetzung aller Mystik; sollte dem Menschen selber nichts Göttliches innewohnen, so wären ihm die Begegnung mit Gott und das Aufgehen in ihm nicht möglich. Selbst soll er ein Funke des göttlichen, die Essenz aller Wirklichkeit bildenden Feuers sein, genau so wie das Auge sonnenhaft sein muß, damit es das Sonnenlicht erblicken könne. Das Wesen des Menschen ist sein Selbst, das ihn über die Wahrnehmung sein Verwandt-Sein mit dem Unendlichen erfahren läßt; dieses Selbst jedoch ist von seinem Körper nicht trennbar, sondern, wie es sich zum Beispiel in den Betrachtungen der Upanischaden fort und fort zeigt, gerade dessen verborgene, geheimnisvolle Essenz.

Dadurch daß der Körper selber anschaulich ist und seinen verborgenen Aspekt hat, vermittelt er zwischen dem Menschen und der Wirklichkeit und deren Wesen und gelangt der Mensch zur wahren Erkenntnis von eigner Identität mit dem unendlichen Sein. Im praktischen, mystischen Leben spielt die Beherrschung des Körpers denn auch meistens eine große Rolle, ebenso wie im Kult und in der Magie, wie es zum Beispiel der Joga und der Schamanismus zeigen. Wenn der Mensch seinen Körper innerlich kennt und durch die Askese beherrscht, kann er das höchste Ziel erreichen: das Einswerden mit dem Heiligen und mit der heiligen Totalität.

Daß Wahrnehmung und Raum im menschlichen Bewußtwerden die wichtigste Rolle spielen, so wie es in allen Formen von Mystik der Fall ist, ist jedoch nicht unbedingt erforderlich. Es braucht doch nicht lediglich der körperliche, dingliche und anschauliche

Aspekt des Menschen betont zu werden, denn ebensowohl «hat» er einen unanschaulichen, geistigen Aspekt. Gewinnt letztgenannte Seite das Übergewicht, so wird dem Körper nur noch sekundäre Bedeutung beigelegt und handelt es sich nicht mehr an erster Stelle um die Anschauung des Raums im Sinne eines Ausgangspunkts für jenes Denken, das notwendigerweise darauf schließen läßt, die unendliche Wirklichkeit selber sei die höchste Instanz und die Wahrheit. Wenn einem kritischen Urteil unterworfen, so erweist sich eine solche Auffassung bald als einseitig: es betrifft doch eine ziemlich unbestimmte Wirklichkeit, deren Horizont je nach der Lage des Beobachters sich ändert, und die hieraus hervorgehende mystische Weltanschauung ist ein Glaube «aus der Anschauung», den zum Beispiel ein Mensch wie Paulus nicht als legitim anerkennt, und eben deshalb, weil sein Denken und Glaube auf so grundverschiedenen Voraussetzungen beruhen.

Ein solcher Mensch hat eingesehen, daß die Realität von Mensch und Welt überdies noch einen ganz andren, nämlich geistigen Aspekt hat. Demnach weiß sich der Mensch nicht nur noch vor allen Dingen Teil des ihn umringenden Ganzen, sondern ist er, trotz seiner reellen Verbundenheit mit der empirischen Vielfalt, doch prinzipiell andersartig und zugleich mehr, und kann er dieser, weil sie ihm Objekt wird, Herr werden. Diese Einsicht nun bestimmt in diesem Falle sein Bewußtsein und all seine geistigen Leistungen. Seiner Ansicht nach ist die Wirklichkeit nicht länger eine ein für allemal gegebene, räumliche und gewissermaßen lebendig-geistige Größe, sondern ein von einem unabhängigen Subjekte zu änderndes Objekt, das sich seiner Art nach hierzu eignet, weil es einen dynamischen und wandelbaren Charakter trägt. Infolgedessen hat jetzt nicht der wahrgenommene Raum, sondern die Zeit das Primat. Letztere ist nicht, wie es der Raum ist, ständig unbestimmt und in unmittelbarer Beziehung auf den Körper, das Licht und das Gesicht, sondern beweglich, unanschaulich und bezogen auf den Geist, den Schall und das Gehör.

Der Ton, den der Mensch hört, ist unsichtbar, aber braucht, damit er gehört werden kann, eine scharf abgegrenzte Zeitspanne, so daß sich die Zeit und der Schall als ebenso grundlegend für das Gehör erweisen, wie es der Raum und das Licht für die Anschauung sind. Sieht einerseits der Mensch die Dinge im fließenden Übergang nebeneinander im Raum stehen, so hört er andrerseits alles in deutlich getrennten Zwischenräumen nacheinander in die Zeit, was namentlich gilt von der Sprache, die unbedingte Voraus-

setzung aller menschlichen Gedanken- und Willenstätigkeit ist. Nur die Sprache macht die Entwicklung der Vernunft und des Willens möglich. Folglich befinden wir uns mit dem Gehör in der ideellen Sphäre der Zeit, im Bereiche des Sprechens, des Denkens und des Wollens, die doch alle einen unanschaulichen Charakter tragen, und aus diesem Grunde sich scharf abheben von dem anschaulichen Denken und dem konkreten Erlebnis, die sich unmittelbar auf die Körperlichkeit des Menschen beziehen und also einer grundsätzlich andren Struktur sind.

Was die Wirklichkeit wie auch den Menschen anbelangt, haben wir es immer zu tun mit der vollständigen Einheit von Raum und Zeit, von Anschaulich- und Unanschaulichkeit, vom Konkreten und Idealen, von Licht und Schall, von Gesicht und Gehör, welche angesichts der dem Menschen eigenen körperlich-geistigen Einheit zwar zu unterscheiden, aber nie trennbar sind, und es könnte deswegen nie vom unanschaulichen oder anschaulichen Denken die Rede sein, weil eines des andren Voraussetzung ist.

Das Denken, wenn es sich auch noch so abstrahiert, kann die unmittelbare Berührung mit der Wirklichkeit nie entbehren und der Wille ist begründet in den im Körper gegebenen Bestrebungen, die der Mensch in eine bestimmte Bahn lenken kann. Als Beispiel der trotzdem eindeutigen Unterschiede der Denkart diene ein Vergleich zwischen der sich auf das kosmische Gemeingefühl stützenden Astrologie und damit verknüpften Disziplinen einerseits und der Astronomie, die sich gründet auf die eigenständige, kritische Haltung des Menschen dem Himmelsgeschehen gegenüber. Oder aber man beachte den wesentlichen Unterschied, den es gibt zwischen Schopenhauers Lehre von dem Willen als blindem Trieb und der Kantschen Auffassung als praktischer Vernunft.

Weil er sieht, kennt der Mensch seine Verbundenheit mit dem greifbar dinglichen Raum, von dem er selber ein Teil und mit dem er eins ist; durch das Gehör erfaßt er sein Bezogen-Sein auf die unanschaulich-ideelle Wirklichkeit der Zeit hin, das besonders im Zeitgemäßen und in der Wandelbarkeit von Natur und Kultur sich offenbart. So wird es ihm möglich, seinerseits in diesen Prozeß Eingriffe zu machen und die Natur zur Kultur umzuformen. Von wahrhaft menschlichem Leben ist erst die Rede, sobald sich der Mensch vorgenannter Möglichkeiten bewußt wird, so daß er in einem gegebenen Augenblick in den natürlichen Lauf der Dinge einzugreifen und diesen zu ändern imstande ist. Mit diesen Möglichkeiten kommt erst dem Menschen die innere Freiheit zum Bewußtsein, welche mit seiner zwitterhaften Art einhergeht.

Die menschliche Freiheit ist der ihm zulässige Spielraum, der sich daraus ergibt, daß er die Einheit bildet von den zwei so heterogenen Größen, die wir Körper und Geist nennen und die mit Raum und Zeit unmittelbar verknüpft sind. Dadurch kann er, trotz seiner Gebundenheit, immerhin von der Wirklichkeit und von sich selbst jene Distanz wahren, die beider Weiterbildung ermöglicht. Der Prozeß des Bewußtwerdens kann sich jedoch vollziehen auf zwei ganz verschiedene Weisen, je einem völlig verschiedenen Wahrheitsbegriff entsprechend. Falls die unmittelbare Anschauung der totalen Wirklichkeit die Führung übernimmt, so ist dem Menschen diese Wirklichkeit selbst höchste Wahrheit. Wessen geistiges Leben sich aber richtet nach dem unanschaulich-ideellen Maßstab der Zeit und des Gehörs, dem ist es nicht möglich, die Wahrheit als ein Konkretum aufzufassen, sondern er wird sie als eine Richtlinie anerkennen, als ein ideelles Prinzip, abstrahiert und kritisch, das sich in die Urteile der Wissenschaften notwendigerweise differenziert.

In diesem Zusammenhang ist es, besonders mit Rücksicht auf ein richtiges Verständnis für die Ethik, im höchsten Grade wichtig, einzusehen, daß der Wille nur dort, wo die Unanschaulichkeit, die Zeit, der Geist und das Gehör überwiegen, eine bedeutende Rolle spielen kann, während seine Rolle gerade aus diesem Grunde in allen Formen der Mystik nebensächlich bleiben muß. In der Mystik, der vollendeten Weltanschauung, handelt es sich doch um die Überlegenheit der Anschaulichkeit, des Raums, des Körpers und des Gesichts, und geht der Mensch auf in der zeitlosen Anschauung der von einem statischen Charakter gekennzeichneten, heiligen Totalität. Gerade zu ihr soll er die richtige Einstellung finden, mit Hilfe der Askese, der Kontemplation, der Meditation und dergleichen. Alle und jede Willenstätigkeit soll er aber ablehnen, um jene Ruhe und Einkehr zu erlangen, die sein Einswerden mit der Essenz der äußeren Welt, das er gerade, indem er sich von ihr loslöst, zu erreichen sucht, bedingen. Diese Welt ist ihm nicht Anlaß, sich an zwecklosen und eitlen Sachen zu betätigen, sondern, wer die äußere Welt verleugnet, dem offenbart sie ihre Wahrheit.

Sind jedoch nicht Raum und Gesicht, sondern Zeit und Gehör für das Bewußtwerden des Menschen maßgeblich, so verhält sich die Sache ganz anders. Für den so eingestellten Menschen bildet die Wirklichkeit nun nicht mehr vor allem eine gegebene, mysteriöse, unendliche und lebendige Größe, Anfang und Ende aller Dinge, sondern eine Aufgabe und ein veränderliches und zu änderndes Objekt, in dem viele Möglichkeiten stecken. Nicht länger fügt er sich in die Gegegebenheit, sondern will er, außer und in

sich selber, allerhand Änderungen vornehmen. Primär ist dann der Wille, alles zu ändern, was seiner Ansicht nach geändert werden soll. Nunmehr spielt die Ethik eine bedeutsame Rolle, weil diese dem Willen seine Direktiven gewährt, die unmöglich der sich selbst genügenden Wirklichkeit zu entnehmen sind, sondern als geistige Schöpfung gerade eine eingreifende Änderung in ihr beabsichtigen.

So bekommt erst das zeitliche und vergängliche Leben einen Sinn, weil der Mensch, bevor es zu spät ist, hierin etwas erreichen muß. Nun gilt es den Geist, in dem er lebt und arbeitet: er kann entweder den natürlichen Egoismus oder die ihm von Natur nicht eigene Selbstlosigkeit zur Richtschnur wählen, die jedoch lediglich durch die Beherrschung des von Natur Gegebenen zur Geltung gelangen kann. Die Ethik fordert, daß die natürlichen Triebe dem Willen gehorchen und sich ihm unterwerfen, weil der Wille, obwohl er sich auf die geistige Wirklichkeit gründet, in der natürlichen sich verwirklichen muß. Der Grundsatz der uneigennützigen Ehrfurcht vor dem Leben ist ein derartiges ideelles Prinzip, das wir unmöglich entlehnen können aus der in der Anschauung begründeten Kenntnis der äußeren Wirklichkeit, die, wie Schweitzer immerfort betont, nur das Leben auf Kosten andern Lebens zeigt.

Diese Ehrfurcht ist ein ideelles Prinzip, das der Mensch verwirklichen muß dadurch, daß er bewußt seinen Willen nach ihm richtet. So läßt es sich verstehen, daß die Ethik an zweiter Stelle tritt dort, wo beim Prozeß des Bewußtwerdens die konkrete Anschauung des Raumes den Vorzug hat vor der Erfahrung dessen, was mit der unanschaulichen Zeit zusammenhängt: das Gehör, die Sprache, das Denken und der Wille. Der Wille, sich selber und die Welt zu beherrschen und nach eigener Prägung umzugestalten, fördert die Entfaltung der Ethik und jener Formen von Wissenschaft und Technik, die in ihrer Einseitigkeit so bezeichnend sind für die abendländische Kultur, aber immer auch eine gewisse Entfremdung von der natürlichen Wirklichkeit mit sich bringen. So gesehen, versteht sich von selbst, daß der Mystik hier nur geringe Aussichten vorliegen und daß die Ethik keine echte Weltanschauung ist, wie Schweitzer in seinen Werken ausführt. Und aus genau dem gleichen Grunde gibt es einen Mangel an wahrer Ethik da, wo eine solche Mystik und Weltanschauung tief in die Kultur und das Herkommen des Orients durchgedrungen sind.

Es ist nun einmal nicht möglich, die Ethik auf eine Weltanschauung zu gründen, weil solche von Natur nicht der Welt angehört, sondern in ihr sich erst einen Platz erobern

muß. Sie hat ein eigenes geistiges Prinzip, das der Mensch erst erfährt, indem er sich im Geiste seiner Zeitlichkeit bewußt wird und sich von der räumlichen Wirklichkeit distanziert. Dann versteht er, daß sein Leben sich die sinnreiche Vollziehung von sich selbst zur Aufgabe machen muß, damit es seine höchsten Intentionen realisieren könne. Nicht mit der heiligen Totalität selber ist hier die Wahrheit identisch, sondern mit dem in der Zeit zu verwirklichenden geistigen Sinne. Über den Weg der Erkenntnis der Zeitgebundenheit kommen dem Menschen die Endlichkeit und das Nie-Wieder des Lebens zum Bewußtsein, aber damit zugleich dessen Ziel, Wert und Bedeutung, welche über es hinausragen und dem «Leben an sich» überlegen sind, so daß er für sie seine Willenskräfte aufbieten kann und muß. Innerhalb des immer weichenden Horizonts des Raumes gibt es weder Ende noch absolute Grenze, und folglich auch keinen Sinn und kein Ziel für das Leben, wie man ersehen kann aus der Lehre von der Wiederverkörperung, wo Anfang und Ende fehlen und alles sich wiederholt. Nur in einem Zeitbewußtsein, das wesentlich verschieden ist von dem der anschaulichen mystischen Denkart – weil es die sinnliche Wahrnehmung transzendiert –, nur dort kann er mit dem Ende zugleich auch das Ziel, den Sinn und den Wert der Zeitlichkeit kennenlernen. Falls er wünscht, so trifft er in einem gegebenen Augenblick eine Entscheidung und macht er irgendeiner Sache einen neuen Anfang oder ein Ende, den von ihm anerkannten ideellen Grundsätzen gehorchend.

Als Mensch hat er, im Gegensatz zu dem seiner Umwelt unterworfenen Tiere, Anteil an einer ideell-unanschaulichen Wirklichkeit, die von der räumlichen grundverschieden ist und um die er weiß, nicht indem er sie wahrnimmt, sondern dadurch, daß er in völlig eigner Weise ihre Existenz anerkennt. Im unbeschränkten Raume sind absolute Scheidungen nicht denkbar, sondern sieht der Mensch überall und in allem Übergänge und Übergangsformen; der ideellen Wirklichkeit verdankt er es, imstande zu sein, aus freiem Willen das Jetzt und die Zukunft, Wahrheit und Unwahrheit, Gutes und Böses, Schönes und Häßliches zu scheiden. Die Wahrheit ist nicht die heilige Ganzheit, sondern ein kritisches Prinzip, das auf die Wirklichkeit des Menschen und der Zeit Anwendung finden kann.

Weil die Mystik auf der Anschauung des unendlichen Raums beruht, die Ethik jedoch auf der Anerkennung einer ideellen Wirklichkeit, die in der Zeit, dem Denken und dem Willen sich offenbart, darum ist es nicht möglich, einen verständlichen Zusammen-

hang zwischen beiden zu ermitteln. Wir können bloß feststellen, daß beide aufeinander angewiesen *sind* und den Menschen bedingen, so wie das Zusammengehen von Raum und Zeit für die Wirklichkeit bestimmend ist. Wo sie sich nicht einseitig verdrängen, sondern sich beiderseitig gelten lassen, dort finden wir einen kritischen Gemeingeist vor, welcher der Schweitzerschen «Ehrfurcht vor dem Leben» völlig entspricht. Nur unter diesem Gesichtspunkt vertragen sich die Verbundenheit der Mystik und die Distanz der Ethik miteinander; die Verbundenheit, die alles Seiende zum allumfassenden Sein vereinigt, und die ehrfurchtsvolle Distanz, die der Mensch nicht entbehren kann, sobald er beabsichtigt, sich ein Urteil zu bilden und seine Taten nicht von Trieben und Leidenschaften, sondern von der Anerkennung eines geistigen Prinzips leiten zu lassen. Dieses Zusammentreffen von Gebundenheit und Freiheit läßt sich zwar nie verstehen, sondern ist im Kern auf gleicher Linie wie die Einheit von Raum und Zeit, Körper und Geist, Gesicht und Gehör, Wahrnehmung und Denken, welche doch wesentlich auch aufeinander bezogen und eins sind und lediglich in abstracto von uns künstlich geschieden werden. Der Mensch kann nur die Realität und das eigene Mensch-Sein als Data bejahen; alles das, die Natur ebensowohl wie der Geist, der Raum und die Zeit, der Körper und der Geist, ist in letzter Instanz dem Menschen unergründlich, weil es in jeder Hinsicht seine Begriffe übersteigt und ohne seine Mitwirkung vor sich geht, und er hinwieder in völliger Abhängigkeit von allem diesem existiert.

Trotzdem braucht immerhin nicht die Resignation das letzte Wort zu haben; nicht das, was der Mensch denkt oder zu denken vermag, ist das wichtigste, sondern das, was ihm seitens der Wirklichkeit zum Lernen gegeben ist. Wenn wir sehen, wie in den Religionen sowohl die Ethik wie die Mystik eine wichtige Rolle spielen, so können die hier erworbenen Einsichten dazu beitragen, jede Religion besser zu verstehen. Wenn auch im allgemeinen die primitiven und antiken Religionen als mystisch anzusehen sind, weil sie die Ganzheit und die verborgenen Mächte des Weltalls bezwecken, so zeigen dagegen die sogenannten historischen Religionen, in Anbetracht ihrer ganz andren Zeiterfassung, einen ausgeprägten ethischen Charakter. Im Mittelpunkt stehen hier der geoffenbarte Wille und das Gesetz des geistigen Gottes, Schöpfers und Gesetzgebers, der in einem gegebenen Augenblick das Wort an seinen Propheten richtet und sein Buch offenbart. Es betrifft hier geistige Offenbarungen, nicht kosmische, wie diese im Mysterium des Wachsens, des Lebens und des Todes bei den primitiven und antiken Kul-

turen zutage treten. Im letzten Falle spielen Leib und materielle Opfer eine große Rolle und wird der Mensch, indem er am Kulte teilnimmt und alles das schaut, deren Segens teilhaft. Dieser ganze Glaubenstypus beruht ebenso wie die Mystik auf der Anschauung. Im schärfsten Gegensatz zu ihm steht der sich auf das Gehör gründende Glaube, der da ist, indem der Mensch achtet auf das Wort und das Gesetz und den Willen eines rein-geistigen Gottes anerkennt und zu befolgen bereit ist, in einem ethischen Leben, das sich nach Gottes Gebot richtet.

So zeigt sich in der Religionsgeschichte im gleichen Maße die für die Menschheit auf allen Gebieten so sehr kennzeichnende Einseitigkeit, so charakteristisch deshalb, weil stets einer oder der andere von beiden Aspekten seines Wesens vorwaltet. Denn eine kritische Betrachtung ergibt ein ähnliches Bild in der Geschichte der Wissenschaften, der Philosophie, der Kunst, der Moralität und auf allen Gebieten der Kultur, die gerade ebenso der geistigen Struktur ihrer Träger entsprechen. Man hat es hier durchaus gar nicht mit einer persönlichen Angelegenheit zu tun, sondern das ist Sache des Herkommens und der Kultur, in denen der Mensch geboren wird und von denen seine Gedankenwelt und seine Verrichtungen größtenteils bedingt werden. Trotzdem treten immer wieder revolutionäre Persönlichkeiten auf: Propheten, Religionsstifter, Philosophen, Gesetzgeber, Entdecker und dergleichen, die sich von der je dann geltenden Ansicht lossagen und einen eigenen Weg verfolgen, in geradem Widerspruch mit den Auffassungen und Methoden ihrer Vorgänger und Zeitgenossen. Gerade diesem Umstand, nämlich daß der Mensch mit dem Hergebrachten zu brechen vermag, verdankt die Menschheit ihre Geschichte überhaupt, und zwar auf allen Gebieten, das religiöse nicht ausgenommen.

Dennoch bleibt falsch die Annahme, es würden der so menschliche Hang nach Einseitigkeit und die althergebrachte Bevorzugung der Räumlichkeit oder der Zeit, des Körpers oder des Geistes, des Gesichts oder des Gehörs, der Mystik oder der Ethik die ganze Geschichte bestimmen. Im religiösen Leben wenigstens gibt es eine Figur, die über diese Einseitigkeit hinausgeht, und in ihrem Leben beide Aspekte zur Geltung gelangen ließ, indem sie den Weg der kritischen Solidarität bis ans Ende ging. Gerade diese Persönlichkeit, Jesus Christus, ist im Leben Schweitzers die begeisternde Kraft, auch in seinem Denken, das die Vereinigung von demjenigen, was für die Menschheit je von höchster Bedeutung ist, erzielt. Bereits die alte Lehre zeugt davon, daß Jesus die

Einheit von Körper und Geist ist; bereits die Aussage «geboren vom Heiligen Geiste und von der Jungfrau Maria» deutet auf die Heiligkeit hin von Körper und Geist beiden in jenem Menschen, der sich zu seiner Gemeinsamkeit mit der Menschheit durch Lehre und Leben bekannte und der diese Solidarität im Tode bestätigte. Aus dem Worte ward Fleisch, Gottes Wille gestaltete sich unter uns und wohnte unter uns, so daß wir seine Herrlichkeit schauten und seine Stimme hörten. Die Einheit mit dem Vater, der Menschheit und dem Kosmos hat sich in Ihm verwirklicht, wie sie auch sich in der Einheit von Urteil und Vergebung realisiert hat.

Aus nichts wird aber des Menschen untilgbarer Drang zu der Einseitigkeit besser ersichtlich als eben wohl aus der Geschichte dieses Christentums, ein Drang, der auch auf die Kirchengeschichte ein Licht werfen könne. Betrachtet man die Wesenszüge des Katholizismus, so tritt unter anderem in der Bedeutung, die man der Kirche, die den Namen «Leib Christi» führt, und der Hierarchie gleich wie der Eucharistie beimißt, ein deutliches Bevorzugen des körperlichen Aspekts Jesu Christi zutage. Ebenso unverkennbar gibt der Protestantismus, in seiner Schriftbetrachtung und in seiner Auffassung von Verkündigung, Gesetz und Dogma, dem geistigen Aspekt des Wortes Gottes den Vorzug. Deshalb können wir verstehen, daß die römisch-katholische Kirche, wenn sie auch öfters Mystiker als Ketzer verfolgt hat, immerhin um ein beträchtliches mystischer angehaucht ist als der formalistische und dogmatische Protestantismus. Die römisch-katholische Kirche ist vor allem beschäftigt mit der Anschauung des Mysteriums, das sich auf dem Altar vollzieht, im Protestantismus hingegen stehen Verkündigung und das Hören des Wortes im Mittelpunkt. Selbstverständlich müssen wir uns hier einschränken auf einige große Züge, die wohl sicher der «retouche», der Berichtigung und der Ergänzung bedürfen, die aber hier nicht in Betracht kommen.

Die kritische Haltung Schweitzers denjenigen Formen gegenüber, in denen das Christentum in der Welt erscheint, läßt sich wohl gewiß auch erklären aus seinem Widerwillen gegen die Einseitigkeit, die in der Religion immer wieder zum Schaden des Menschen und der Kultur auftritt. Wenn man sich alles das überlegt, so könnte man sich die Frage vorlegen, ob das Christ-Sein überhaupt möglich sei; ist nicht der Mensch dazu verdammt, immer zur linken oder zur rechten Seite abgehen zu müssen, und fällt ihm das immer labile Gleichgewicht nicht zu schwer? Soll man denn nicht mit dem Großinquisitor Dostojewskijs einig sein darin, daß der Mensch vor allen Dingen der

Gewißheit bedürftig ist und sich daher anklammert an ein Institut, ein Buch, ein Gesetz, einen Glaubenssatz, um sich zu behaupten? Oder aber soll man eine solche Auffassung, wenn wir sie im Lichte dessen erscheinen lassen, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, als Abgötterei betrachten, und findet der Mensch die wahre Freiheit nur dann, falls er in der Integration des Glaubens über alle Einseitigkeit hinaus sich erhoben hat?

Wir werden uns mit dieser Frage nicht weiter befassen, sondern – wenn man denken sollte, es dürften wohl nur einige mit Berechtigung Christen genannt werden, weil sie gewissermaßen jenes immer unbeständige Gleichgewicht gefunden haben, das in Jesu Christo verwirklicht und geoffenbart wurde – so gehört ihnen durch sein Leben und Denken auch Schweitzer an. Diese Tatsache erhellt auch aus seiner Weltanschauung, die vor allen Dingen die Überwindung der Einseitigkeiten und folglich die Synthesis der meist fundamentalen Lebensauffassungen, welche die Geschichte aufweist, zu erreichen sucht.

Daß es seinem Denken, wie er selber sagt, nicht gelungen ist, «zu einer Mystik ethischer Welt- und Lebensbejahung zu gelangen», spricht für seine rücksichtslose Rechtschaffenheit; so eine mystisch-ethische Synthese zu bewirken, ist aber unmöglich, weil unter theoretischem Gesichtspunkt Mystik und Ethik sich ebensowenig wie Raum und Zeit oder Körper und Geist, es sei denn, daß man ihnen geistige Gewalt antut, vereinigen lassen. In der Gegebenheit der Welt und im Menschen sind sie jedoch eins, trotz unseres grundsätzlichen Unvermögens, solches zu fassen oder zu erklären. Und das Großartige dieser Einheit wird bisweilen, zu unser aller Tröstung, in Leben und Denken der Großen des menschlichen Geschlechts ersichtlich.

K. A. H. Hidding, Leiden (Niederlande)

EHRFURCHT VOR DEM LEBEN

Eine Deutung

Was ist die Grunderfahrung, die uns das Bewußtsein zu geben vermag? Es ist die Erfahrung des Daseins: «Ich lebe!» Empfindung aber ist unmöglich ohne Gewahrwerden, das bereits keimhafte Erkenntnis ist, und beide sind undenkbar ohne Verlangen, das keimhafte Willenskraft bedeutet. *Eines* sind zusammen alle drei: Selbstverwirklichung, Selbsterhaltung und Selbstausdruck. Gedanke, Gefühl und Wille – es sind untrennbare Blickpunkte der gleichen urtümlichen Bewußtseinserfahrung. Wenn sich das Überlegen vertieft, wird es zum Nachdenken, wenn das Fühlen wächst, wird es zur Gemütsbewegung, und wenn der Wille sich verstärkt, wird er zum Begehren.

Selbstbewußtsein aber ist unmöglich ohne Bewußtsein eines anderen oder anderer, denen es gegenübersteht. Aus der subjektiven Erfahrung des eigenen Daseins erwächst gleichzeitig die Folgerung: «Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.» Dies ist von erschreckender Konsequenz. Denn Leben, so ist die Welt geartet, kann sich nur auf Kosten anderen Lebens erhalten. «Nun bietet die Welt aber das grausige Schauspiel der Selbstentzweiung des Willens zum Leben. Ein Dasein setzt sich auf Kosten des andern durch, eines zerstört das andere.» In dem Kampf ums Dasein, der daraus erwächst, wird nur der Tüchtigste überleben können. Die Schwächeren aber gehen zugrunde, werden unbarmherzig vernichtet oder verschlungen. Es ist die Wahrheit des Lebens auf jeder Stufe; nicht nur allerorts im Tier- und Pflanzenreiche, auch überall unter den Menschen ist es nicht anders. Denn der Ablauf der Menschheitsgeschichte, heute so gut wie gestern, was ist er anderes als eine Wiederholung des naturhistorischen Geschehens: hier wie dort erblickt man, dem Selbst aufgedrängt, ein fremdes anderes.

Doch der Mensch ist nicht nur ein Geschöpf höherer Intelligenz, stärkeren Fühlens und von zielbewußterer Art als die übrige kreatürliche Welt. Ist er erst zum vollen Selbstbewußtsein erwacht, findet er sich von Strebungen und Idealen bestimmt, die von den kreatürlichen verschieden sind, ja ihnen tatsächlich entgegenlaufen. Im Menschen und in ihm allein wird das Überlegen vernünftig, Gefühl zu Mitleid und der Wille ethisch.

Mit anderen Worten: es entspricht dem Wesen des Menschen, wenn er Mensch im wahren Sinne ist, human, das heißt ethisch zu sein, und dies will bedeuten, im Geiste der Selbstachtung alle eigenen Fähigkeiten aufs äußerste zu entwickeln und gleichzeitig anderen Lebensformen, die in seinen Einflußbereich gelangen, beizustehen und mit Ehrfurcht zu nahen, um deren Fähigkeiten zu fördern.

«Das Wesen des Willens zum Leben ist, daß er sich ausleben will. Er trägt den Drang in sich, sich in höchstmöglicher Vollkommenheit zu verwirklichen. Im blühenden Baum, in den Wunderformen der Qualle, im Grashalm, im Kristall: überall strebt er danach, Vollkommenheit, die in ihm angelegt ist, zu erreichen. In allem, was ist, ist durch Ideale bestimmte, vorstellende Kraft am Werke. In uns freibeweglichen, eines überlegten, zweckmäßigen Wirkens fähigen Wesen ist der Drang nach Vollendung in der Art gegeben, daß wir uns selber und alles von uns beeinflußbare Sein auf den höchsten materiellen und geistigen Wert bringen wollen.» («Kultur und Ethik», 210.)

In der nichtmenschlichen Schöpfung schließt der urtümliche Instinkt der Selbsterhaltung unabtrennbar einen Trieb der Selbstbehauptung mit ein, der alle Möglichkeiten verwirklichen soll und zur größten Selbstvervollkommnung antreibt. Ein Zustand unbewußter oder halbbewußter Konflikte mit andern Lebewesen, die demselben Ziel zustreben, ist die Folge. Im Menschen jedoch und nur in ihm allein ist, paradoxerweise, Selbstverwirklichung gewissermaßen nur durch Selbstopfer zu erreichen. Der Mensch empfindet das kreatürliche Leben außerhalb als eine Ausweitung seines eigenen Seins. Mit einer Welt- und Lebensbejahung, die seinem individuellen Willen zum Leben widerstreitet, umgibt ihn dies und zwingt ihn deshalb in stets zunehmendem Maße zur Schulung der Selbstverleugnung. Die Erfahrung äußerer Konflikte wird so in ihm durch das Erlebnis innerer Spannung ersetzt. Der ursprüngliche Instinkt der Selbstbewahrung auf der nicht-menschlichen Stufe verwandelt sich auf der verstandesmäßigen menschlichen Ebene in den Willen, das Leben alles Lebendigen zu steigern und zu fördern – wenn notwendig selbst auf Kosten des eigenen Seins. Doch der individuelle Wille zum Leben wird, so merkwürdig es scheint, dadurch nicht vermindert, sondern eher selbst verstärkt.

Es wird sich ergeben, daß er «sich mit allem Leben, das in seinen Bereich kommt, eins weiß, dessen Schicksale in sich erlebt, ihm, soviel er nur immer kann, Hilfe bringt und solche durch ihn vollbrachte Förderung und Errettung von Leben als das tiefste Glück, dessen er teilhaftig werden kann, empfindet... Sein Dasein wird dadurch in jeder Hinsicht schwerer, als wenn er für sich lebte, zugleich aber auch reicher, schöner

und glücklicher. Aus Dahinleben wird es jetzt wirkliches Erleben des Lebens.» («Aus meinem Leben und Denken», 191/2.)

Ehrfurcht vor dem Leben – in ihr durchdringen sich die Ethik der Selbstvervollkommnung und die Ethik der Hingebung. Äußerlich und objektiv ist der Maßstab der letzteren. Was ist das absolut Gute? lautet ihre Frage nach dem Zweck einer Handlung. Sie ist im Wesen tätig und lebensbejahend. Die Richtschnur der ersteren hingegen ist innerlich und subjektiv. Das Motiv des Urhebers verfolgt sie mit der Frage: Was ist das absolut Rechte? Passiv und lebensverneinend ist im Grunde die Ethik der Selbstvervollkommnung. Doch das Leben, wie es sich vollzieht, ist eine Mischung von Tun und Erleiden; je näher sich ein menschliches Wesen dem Ideal völliger Gesundheit annähert, desto gleichmäßiger verteilt finden sich bei ihm Extraversion und Intraversion. Ehrfurcht vor dem Leben aber ist die Brücke nicht nur zwischen zwei gegensätzlichen, sich scheinbar ausschließenden moralphilosophischen Lehren, sondern auch zwischen zwei gegensätzlichen psychologischen Typen.

Die höchste Vollendung, die Ethik der Selbstvervollkommnung erstrebt, ist das Einswerden mit dem unendlichen Sein. Dies ist Mystik. Das Bewußtsein ist es, das, noch mitten in den Netzen des Begrenzten und Zeitlichen befangen, doch schon dem Unbegrenzten und Ewigen angehört. Doch nur in jenem wird dieses offenbar. Unendliches Sein ist keine Abstraktion, keine theoretische Wesenheit.

«Es gibt keinen Inbegriff des Seins, sondern nur unendliches Sein in unendlichen Erscheinungen. Nur durch die Erscheinungen des Seins und nur durch die, zu denen ich in Beziehung trete, verkehrt mein Sein mit dem unendlichen Sein. Hingebung meines Seins an das unendliche Sein ist Hingebung meines Seins an alle Erscheinungen des Seins, die meiner Hingabe bedürfen und denen ich mich hingeben kann («Kultur und Ethik», 235.) ... In Unruhe, wie sie die Welt nicht kennt, bin ich durch die Ehrfurcht vor dem Leben geworfen. Seligkeit, die die Welt nicht geben kann, empfange ich aus ihr («Kultur und Ethik», 243.) ... fühle ich mich gehoben in dem unaussprechlichen, zu meiner eigenen Überraschung erfahrenen Glück des Freiseins von der Welt, und erlebe darin eine Läuterung meiner Lebensanschauung.» (a. a. O., 244.)

Die Erfahrung einer Mystik des Einsseins mit der Weltseele gibt es in der Tat; doch nichts anderes als eine Mystik im luftleeren Raum ist dies, rein subjektiv und eines ethischen Gehaltes bar. Es gibt auch eine uneigentliche Ethik, die keine unmittelbaren, persönlichen Beziehungen, sondern nur eine soziologische kennt. Aber echte Ethik ist

nicht zu betrachten als ein «Stadtzentrum, dessen Straßen zu den Wohnvierteln sozialer Wohlfahrt» führen.

Ehrfurcht vor dem Leben ist ethische Mystik. Sie ist ethisch deshalb, weil sie sich verwandt fühlt allem, was lebt, und weil sie allen anderen Lebensformen dieselbe Achtung wie den eigenen entgegenbringt. Sie ist mystisch, weil sie einzig im Einswerden mit dem unendlichen Sein ihre eigene Vollendung findet, einem Einssein allerdings, das nur in tätiger Anteilnahme an den Lebensschicksalen anderer endlicher Wesen der Erscheinungswelt verwirklicht werden kann. In biblischer Sprache drückt sich ethische Mystik in zwei großen Geboten aus: Gott zu lieben mit ganzer Seele und seinen Nächsten wie sich selbst. Diese zwei Grundpflichten stehen und fallen miteinander; die eine schließt die andere mit ein; jene ist unmöglich ohne diese. Indem er ihnen gehorcht, erfüllt der Mensch den Sinn seines Daseins und indem er dies tut, tritt er in jenen Frieden ein, der höher ist als aller Verstand.

«Alle tiefe Philosophie, alle tiefe Religion ist zuletzt nichts anderes als ein Ringen um ethische Mystik und mystische Ethik («Kultur und Ethik», 232)... Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt («Kultur und Ethik», 241) ... Nur ein unendlich kleiner Teil des unendlichen Seins kommt in meinen Bereich. Das andere treibt an mir vorüber, wie ferne Schiffe, denen ich unverstandene Signale mache. Dem aber, was in meinen Bereich kommt und was meiner bedarf, mich hingebend, verwirkliche ich die geistige, innerliche Hingebung an das unendliche Sein und gebe meiner armen Existenz damit Sinn und Reichtum. Der Fluß hat sein Meer gefunden.» (a. a. O., 235.)

Was aber ist der bestimmende Grund dieser Ethik, der ihr die Kraft und die Begeisterungsfähigkeit leiht? Es ist das Mitleid. «Ethik ist Mitleid. Alles Leben ist Leiden.» Der Mensch vermag nie wirklich ethisch zu sein, solange er sich und seine Mitmenschen als die einzigen Kiesel am Strande der ewigen Gestade betrachtet, so lange er sich weiterhin von irgend etwas Lebendem fernhält und die passive Rolle eines Zuschauers spielt, statt der eines tätigen Teilnehmers in der Welttragödie des Lebens. Denn sich nicht zu beteiligen, würde bedeuten, sich selber zu schädigen, zu ersticken und des völligen Atems seines Daseins zu berauben. Aber wenn der Mensch einmal seine Verwandtschaft zu allen Geschöpfen, groß und klein, und seine Verantwortlichkeit ihnen gegenüber anerkennt, wenn er sich einmal vergegenwärtigt, daß auch sie die Schützlinge desselben Schöpfers und die Kinder seiner Fürsorge sind, dann durchpulst ihn ein Gefühl der Befreiung, Erlösung und das Bewußtsein, daß er auf seinen Platz in derselben Welt

wohl ein Anrecht habe. Aus der Ehrfurcht vor dem Leben erwächst eine neue Empfindsamkeit, die den herkömmlichen Sittenbegriffen ausgefallen erscheinen mag. Alles Leben ist ihr heilig. Mit ihrer Bemühung, Leben zu retten, wie unbedeutend es auch scheine, begleicht sie dem Schöpfer alles Lebens gegenüber eine Ehrenschuld.
Dennoch ist die Welt so eingerichtet, daß der ethische Mensch sich unter das Gesetz der Notwendigkeit gestellt sieht, das ihm gebietet, anderes Leben zu opfern, um das eigene zu erhalten. Und darüber hinaus noch muß er Leben zerstören, um anderes zu erhalten, das ihm wertvoller erscheint. Der Akt der Zerstörung kann nie von einem Menschen als ethische Handlung empfunden werden, höchstens als Notwendigkeit «im Reiche des Zweckmäßigen». Leben erhalten, unterstützen und fördern heißt «im ethischen Bereiche» handeln. Es ist eine freie, aufbauende und wohltätige Wirksamkeit. Dieser Konflikt zwischen dem Sittlichen und Zweckmäßigen, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, Geist und Natur bedeutet eine stete Spannung in unserem Leben als Bewohner einer Welt, in der das natürliche Gesetz nicht mit dem geistigen übereinstimmt, und die Welt der Tatsachen oft mit der Welt der Werte unvereinbar ist. An uns liegt es, das Bestehen dieser Unvereinbarkeit anzuerkennen und so weit es uns möglich ist, diese Spannung zu vermindern trachten durch Anerkennen unserer Schuld gegenüber anderem Leben, das wir unserem eigenen opfern. In der Abschätzung der Grenzen, bis zu welchen der Mensch berechtigt ist, anderes Leben zu nehmen oder Schmerzen zuzufügen, um eigenes oder anderes Leben zu erhalten, stellt die Ehrfurcht vor dem Leben keinen Maßstab auf. «Gebrauchsfertig zu beziehende Ausgleiche von Ethik und Notwendigkeit hält sie nicht auf Lager.» («Kultur und Ethik», 248.)

«Nur subjektive Entscheide kann der Mensch in den ethischen Konflikten treffen. Niemand kann für ihn bestimmen, wo jedesmal die äußerste Grenze der Möglichkeit des Verharrens in der Erhaltung und Förderung von Leben liegt. Er allein hat es zu beurteilen, indem er sich dabei von der aufs höchste gesteigerten Verantwortung gegen das andere Leben leiten lässt... Diejenigen, die an Tieren Operationen oder Medikamente versuchen oder ihnen Krankheiten einimpfen, um mit den gewonnenen Resultaten Menschen Hilfe bringen zu können, dürfen sich nie allgemein dabei beruhigen, daß ihr grausames Tun einen wertvollen Zweck verfolge. In jedem einzelnen Falle müssen sie erwogen haben, ob wirklich Notwendigkeit vorliegt, einem Tiere dieses Opfer für die Menschheit aufzuerlegen. Und ängstlich müssen sie darum besorgt sein, das Weh, so viel sie nur können, zu mildern.» («Kultur und Ethik», 249.)

Dies ist, man denke, das wohlerwogene Urteil eines Mannes, der als Arzt und Wissenschafter, wie er selber sagt, «ein Massenmörder von Bakterien» sei, der als Arzt-Missionar in den pestverseuchten Sümpfen von Westafrika einen unaufhörlichen Krieg mit Termiten, Moskitos, Spinnen, Skorpionen, Schlangen, Leoparden und all dem schädlichen Ungeziefer führt, das das menschliche Leben gefährdet. Und keiner führt diesen Kampf kraftvoller, entschlossener und überlegter als dieser Mensch, der sich nun wieder die Mühe nimmt, einen ausdörrenden Regenwurm aus dem Staub zu heben, um ihn sorgfältig ins Gras zu legen, der sich bückt, um ein zappelndes Insekt aus dem Tümpel zu befreien, des Menschen auch, der keine Blätter vom Baum reißt und keine Blumen pflückt und der es vorzieht, lieber in der muffigen Luft eines abgeschlossenen Raumes zu arbeiten, als einen Nachtfalter an der Lampe zu Tode flattern zu lassen. Wie es trefflich von einem anderen gesagt worden ist: «Ehrfurcht ist eine innere Haltung, der Gegensatz zur Unbarmherzigkeit und Gedankenlosigkeit. Man kann einen Garten ehrfürchtig oder herzlos jäten. Dies will nicht bedeuten, daß es eine Sünde wäre, eine Blume zu pflücken, oder eine Motte zu töten; es besagt: pflücke keine Blumen oder töte keine Motten, ohne dich zuerst vor dem göttlichen Urgrund in ihnen zu verneigen. Dies sei keine praktische Richtschnur? Jedermann wird überrascht sein, wie sehr eine solche Annahme der Verantwortlichkeit seine Seele in einer Stunde zu bereichern vermag.» Wie groß auch die Verantwortlichkeit des ethischen Menschen gegenüber der übrigen Schöpfung sei, klein ist sie im Vergleich zu der, die ihm Ehrfurcht vor dem Leben auferlegt gegenüber seinen Mitmenschen. Hier ist seine Verantwortlichkeit «erschreckend unbegrenzt.» («Kultur und Ethik», 251.) Hier auch ist der Grad seiner Selbstbehauptung – die inmitten anderen Lebens, das leben will, gerechtfertigt erscheint –, nicht etwas a priori durch eine Regel, sondern nur durch die absolute Ethik der Selbsthingabe Bestimmtes, das jeder neu erscheinenden Lage anzupassen ist: «Was ich von meinem Leben, meinem Besitze, meinem Rechte, meinem Glücke, meiner Zeit, meiner Ruhe hingeben muß und was ich davon behalten darf.» Im Wirtschaftsleben verlangt Ehrfurcht vor dem Leben vom ethischen Menschen, daß er nichts als ausschließlich sein eigen betrachte. Er weiß, daß er nur ein Verwalter von Gottes Gaben ist und nicht ein Besitzer, ein Treuhänder und kein Eigentümer. Aber in der Verwaltung seines Pfandes ist er unbedingt frei; er ist keinem von außen auferlegten Gesetze untertan. Dies trifft auch auf dem Gebiet der sozialen «Rechte» zu. Der ethische Mensch beansprucht keine Rechte irgend-

welcher Art; er erkennt, daß er ein Schuldner ist, und nur Pflichten hat. Als eines betrachtet er alles Leben; auch sein eigenes als jenem anderer eingefügt und alle Leben anderer wiederum im eigenen enthalten. Hier gibt es keine Unabhängigkeit, sondern nur gegenseitige Abhängigkeit.
Aber trotzdem Ehrfurcht vor dem Leben dem ethischen Menschen eine erschreckend tiefe Anteilnahme am körperlichen und geistigen Wohlergehen aller vorschreibt, mit denen ihn das Leben mittel- und unmittelbar zusammenführt, verlangt sie damit doch nicht, daß er sich in das Heiligtum der Seele eines andern einzuschleichen versuche. Denn Neugier ist wohl das Gegenteil von Ehrfurcht. Nur was ein anderer freiwillig von sich seinem Freunde zu offenbaren erwählt, ist Eigentum zwischen ihnen beiden.

«Ein Mensch soll nicht in das Wesen des andern eindringen wollen... Es gibt nicht nur eine leibliche, sondern auch eine geistige Schamhaftigkeit, die wir zu achten haben. Auch die Seele hat ihre Hüllen, deren man sie nicht entkleiden soll. Keiner von uns darf zum andern sagen: ‚Weil wir so und so zusammengehören, habe ich das Recht, alle deine Gedanken zu kennen.' Nicht einmal die Mutter darf so gegen ihr Kind auftreten.» («Aus meiner Kindheit und Jugendzeit», 55/56.)

Unsere Leben durchdringen sich in der Tat und werden durch jene der anderen durchdrungen; dennoch hat jedes sein eigenes unverletzbares Heiligtum. Im Daseinskern eines jeden von uns liegt ein Schrein, in den niemand anders eintreten kann; es sei denn ein Name, «welchen niemand kennt, denn der ihn empfängt». (Off. 2, 17.)

«Keiner von uns darf behaupten, daß er einen andern wirklich kenne, und wenn er seit Jahren täglich mit ihm zusammen lebt. Von dem was unser inneres Erleben ausmacht, können wir auch unseren Vertrautesten nur Bruchstücke mitteilen. Das Ganze vermögen wir weder von uns zu geben, noch wären sie imstande, es zu fassen. Wir wandeln miteinander in einem Halbdunkel, in dem keiner die Züge des andern genau erkennen kann. Nur von Zeit zu Zeit, durch ein Erlebnis, das wir mit dem Weggenossen haben, oder durch ein Wort, das zwischen uns fällt, steht er für einen Augenblick neben uns, wie von einem Blitze beleuchtet. Da sehen wir ihn, wie er ist. Nachher gehen wir wieder, vielleicht für lange, im Dunkel nebeneinander her und suchen vergeblich, uns die Züge des andern vorzustellen... («Aus meiner Kindheit und Jugendzeit», 55.)
Hier gilt nur Geben, das Geben weckt. Teile von deinem geistigen Wesen denen, die mit dir auf dem Wege sind, so viel mit, als du kannst, und nimm als etwas Kostbares hin, was dir von ihnen zurückkommt... (a. a. O., 56.)

Wieviel Leid und Weh und Entfremdung (kommt daher), daß Menschen den Anspruch erheben, in der Seele der andern zu lesen wie in einem Buche, das ihnen gehört, und daß sie wissen und verstehen wollen, wo sie an den andern glauben sollten. Alle müssen wir uns hüten, denen, die wir lieben, Mangel an Vertrauen vorzuwerfen, wenn sie uns nicht jederzeit in alle Ecken ihres Herzens einblicken lassen.
Es ist ja fast so, daß wir, je näher wir uns kennen, einander um so geheimnisvoller werden. Nur wer Ehrfurcht vor dem geistigen Wesen anderer hat, kann andern wirklich etwas sein... (a. a. O., 56).
Das einzige, worauf es ankommt, ist, daß wir darum ringen, daß Licht in uns sei. Das Ringen fühlt einer dem andern an, und wo Licht in Menschen ist, scheint es aus ihnen heraus. Dann kennen wir uns, im Dunkel nebeneinander hergehend, ohne daß einer das Gesicht des andern abzutasten und in sein Herz hineinzulangen braucht.» (a. a. O., 56/57.)

So weitet sich durch Denken, Mitgefühl und Dienen der urspüngliche Instinkt des Willens zum Leben immer weiter aus, von der Individualität zur Persönlichkeit, vom Selbst zum andern und gleichzeitig zur Quelle und zum Ziel des irdischen Lebens. Soweit der Mensch im Erleben mit anderen ihn umgebenden endlichen Lebewesen vereint ist und an ihren Freuden, Leiden und Kämpfen Anteil nimmt, wird er der Gegenwart und Wirksamkeit einer allumfassenden und allen innewohnenden Kraft in wachsendem Masse gewahr: des unendlichen Seins – des «Jenseits, das ebensosehr das Innere ist». So schreitet er von seinem Dasein im Endlichen und Zeitlichen zur Erfahrung des Unendlichen und Ewigen fort, vom Leben zur Liebe – dies ist die mystische Erfahrung. Ihre höchste Vollendung findet sie im Einssein mit dem Erstling und Vorboten unseres Geschlechts, der kam, nicht um bedient zu werden, sondern um zu dienen, der kam, daß wir das Leben hätten und in größerer Fülle hätten; der wurde wie wir, damit wir wie er werden möchten. An der Wurzel unserer Menschlichkeit liegt die Verheißung und die Macht unserer Verbindung mit dem Göttlichen. «Das Wesentliche des Christentums, wie es von Jesus verkündet ist und wie es vom Denken begriffen wird, ist dies, daß wir durch die Liebe allein in Gemeinschaft mit Gott gelangen können. Alle lebendige Erkenntnis Gottes geht darauf zurück, daß wir ihn als Wille der Liebe in unseren Herzen erleben ... Liebe (ist) der geistige Lichtstrahl, der aus der Unendlichkeit zu uns gelangt.» («Aus meinem Leben und Denken», 198.)

George Seaver, Kilkenny (Irland)

FÜR DEN «UNBEKANNTEN LESER»

Die Einladung, zu dieser Festschrift beizutragen, bringt mich zunächst in Verlegenheit. Darf ich es denn ohne das Gefühl einer Anmaßung wagen, mich in den Kreis der erlesenen und berufenen Gratulanten einzureihen? Ich überlege: Hat Albert Schweitzer nur für ihm Nahe oder gar Ebenbürtige des Geistes und der Tat gewirkt? Oder ist sein ganzes Leben nicht vielmehr eine einzige Hingabe gerade an die Geringsten unter uns? So ist es doch wohl. Und den Geringsten dürfen wir uns alle, darf auch ich mich getrost anschließen. Darum fasse ich Mut, für viele der Unbekannten ein Wort zu sagen, die nicht nur in Albert Schweitzers gedrucktem Werk, sondern auch im Buch seines Lebens lesen und denen die Kraft seines Geistes zu einer Macht wurde, die in ihr eigenes Sein eingriff und es zu wandeln begann. Diese unzählbaren Unbekannten dürfen nicht fehlen im Konzert der Dankbarkeit, denn ihr vielstimmiger Chorus erst verleiht den auserwählten Einzelstimmen jubelnden Widerhall und die Wucht der allgemeinen Gültigkeit.

Eine Macht, die das eigene Leben wandelt? Ist das nicht zu hoch gegriffen? Nein. Wenn man das Schweitzersche Denken und Tun nicht als eine solche Kraft erlebt hat, ist man gar nicht in der Lage, darüber das Wesentliche und Eigentliche auszusagen.

Seit dem Ausklang des Mittelalters ist in der Seele des Einzelnen, wie des menschlichen Gesamtorganismus eine sich ständig vertiefende, verhängnisvolle Spaltung eingetreten. Sie hat uns in immer größere Verwirrung gebracht und sich schließlich als nicht mehr abreißende Kette von Katastrophen geäußert.

Es geht um die Kluft, die zwischen Geist und Glauben entstand und die zugleich die Einheit zwischen unserem Denken, Fühlen und Tun zerstörte. So erlebt es die Menschheit zunächst, wie ein von allen lästigen Fesseln befreiter Geist sich zu immer triumphaleren Erkenntnissen erhebt, bekräftigt durch die glanzvollsten Entdeckungen, Erfindungen und Errungenschaften materieller Art. Währenddessen wird der Glaube zu einem scheinbar immer überflüssigeren Luxus, zu einem belächelten Rudiment, das nur noch als frommer Selbstbetrug der Alten, Kranken und Kindischen eine Funktion zu erfüllen scheint. Was soll auch der Glaube an einen geheimnisvoll unsichtbaren,

allmächtigen Schöpfer, da doch der Mensch im Begriffe ist, die absolute Gewalt über den immer kleiner werdenden Erdball, ja über das näherrückende All auszuüben?
Aber seltsam – es kommt anders. Die Herrschaft über die von uns entfesselten Kräfte entgleitet uns zugleich mit der Herrschaft über uns selbst. Je mehr Hoffnungen sie erwecken, je segensreicher sie gedacht sind, die großartigen neuen Errungenschaften auf dem Gebiete der Wissenschaft, Technik, Wirtschaft und sozialen Organisation, um so erschreckender und vernichtender wirken sie sich in den Beziehungen zwischen den Individuen und Kollektiven einer selbstsüchtigen, haßerfüllten Menschheit aus. Immer «exakter» im Sinne eines materialistischen Denkens wird unsere Wissenschaft und Weltanschauung. Immer einseitiger und primitiver anerkennt sie nur noch das durch unsere beschränkten Sinnesorgane Wahrnehmbare, das «genau» Meßbare, Wägbare, zu Registrierende, als «wissenschaftlich», selbst dort, wo sie es in der Psychologie mit dem immateriellen Bereich der Seele zu tun hat. Und dennoch verlieren wir immer mehr die Kontrolle über die Auswirkung dieses unseres Forschens und Handelns.
Wie könnte es anders sein, da wir nicht mehr das «Übersinnliche» hinter den Dingen erkennen, den Schöpfergeist, aus dem sie geschaffen sind? Die Geschlechter, die den Glauben und die ihm allein entspringenden Gesetze der Ethik und Moral nur noch als äußerlich notwendige Fassade, im Innersten jedoch als belächelnswertes Hindernis für das praktische Fortkommen im Leben ansehen, können nicht anders, als ratlos und hilflos in einen Abgrund versinken, den sie durch Aufreißung der Lebensfundamente selbst geschaffen haben.
Was für harmlose Episoden scheinen doch die Menschheitskatastrophen der Völkerwanderung und des Dreißigjährigen Krieges, in denen Altertum und Mittelalter ihr Ende fanden, angesichts eines Atomkrieges, der nicht nur die Epoche der sogenannten Neuzeit, sondern unsere irdische Existenz schlechthin zu beenden droht?
Aber aus Tod und Vergehen wird nach den ewigen, göttlichen Gesetzen zugleich auch immer neues Leben. Gerade die gewaltigsten Bahnbrecher der umwälzenden physikalischen Erkenntnisse werden aus Vollendern der einen Kulturepoche zu Begründern einer neuen und höheren Stufe der Menschheitsgeschichte. *Planck* und *Einstein* bekennen sich auf Grund ihrer wissenschaftlichen Forschungen öffentlich zu Gott und seiner allmächtigen Schöpferkraft. Ein Ereignis von wahrhaft revolutionärer, unabsehbarer Konsequenz. Denn während des ganzen materialistischen Zeitalters hätte die sogenannte

«Vermengung von metaphysischen Hypothesen mit dem exakten naturwissenschaftlichen Beweis» jeden Forscher automatisch von der «ernsten» Wissenschaft ausgeschlossen. Was sich hier ankündigt, ist nicht mehr und nicht weniger als die Synthese zwischen Geist und Glauben und damit das hoffnungsträchtige Kommen eines neuen Erdzeitalters.

«Nun» – wird sich der «unbekannte Leser» fragen, in dessen Namen ich wage, hier das Wort zu nehmen – «was können mir diese schönen Theorien im praktischen Lebenskampf, inmitten all der Bedrohungen unserer unbarmherzigen Zeit, helfen?»

Hier erst wird die einzigartige, säkulare Bedeutung Albert Schweitzers völlig klar. Gerade er hat sich in dem Gesamtwerk seiner Kulturphilosophie, Theologie und Ethik mit dem gleichen Zentralproblem unseres Seins auseinandergesetzt und ist zu dem lapidaren Schluß gekommen: «Wir müssen uns den Glauben durch das *Denken* neu erobern.» Aber er hat noch weit mehr als diese Konsequenz gezogen; er hat sie uns seit einem halben Jahrhundert praktisch *vorgelebt* und ist dadurch zum Vollstrecker einer künftigen Menschheitsepoche, zum Bürger einer neuen Welt geworden. «Aber wir wollten doch über die *praktischen* Konsequenzen reden. Sollen wir etwa alle zusammenpacken, um nach Schweitzers Beispiel in den Urwald zu gehen und dort den Negern zu helfen?»

Ich glaube nicht, lieber unbekannter Leser, daß Sie so wenig zu denken vermögen, um diese Frage im Ernst zu stellen. Albert Schweitzer sagt uns, welches der erste, höchst einfache Schritt ist, den wir machen müssen, um unser Menschenleben neben dem Berufsleben zu retten: indem wir auf Gelegenheit aus sind, in persönlichem Tun, so unscheinbar es auch sei, für Menschen, die eines Menschen bedürfen, Mensch zu sein.

«Das ist nur ein erster Schritt, wie Sie sagen. Albert Schweitzer hat er nicht genügt. Sonst hätte er nicht alles aufgegeben, was er im Leben erreicht und erarbeitet hatte, um einen neuen, höchst merkwürdigen Beruf zu ergreifen.»

Merkwürdig wäre er nur, wenn auch Sie und ich ihn ausüben wollten. Schweitzers Beispiel bedeutet etwas anderes, viel Umfassenderes: sein ganzes Leben unter Gottes Willen zu stellen. Und das können sie wie ich, wir alle.

«Wie viele von uns sind gezwungen, um des Geldverdienstes willen, einen unbefriedigenden, ja verhaßten Beruf auszuüben. Wie sollten wir dabei Gottes Willen tun?»

Leider müssen das viele, unter dem Zwang widriger sozialer Verhältnisse. Aber gerade diese sind nicht Gottes Werk, sondern das von uns Menschen. Wir können sie ändern, wenn eine neue Gesinnung in uns mächtig wird. Unzählige von uns sind, wenn auch

nicht vor eine völlig freie, so doch gewöhnlich recht umfassende Berufswahl gestellt. Und wonach entscheiden wir uns zumeist? Nicht nach den individuellen Neigungen, Begabungen, tief-innerlichsten Begehren, die uns eigen sind, sondern danach, auf welche Weise wir vermeinen, am schnellsten zu Geldverdienst, materieller Sicherheit, Karriere und «Erfolg» zu kommen. Das sind aber nicht die Gesichtspunkte Gottes, die Ziele, die er uns setzt. Ist es dann so erstaunlich, wenn wir unser Leben lang unbefriedigt und unglücklich bleiben, auch dann, wenn wir das ersehnte materielle Ziel erreichen?

«Es können sich eben die wenigsten leisten, ihren Neigungen zu leben. Es kommt darauf an, was die Welt uns zu bieten hat.»

Nein. Es kommt darauf an, was wir der Welt zu bieten haben. Diese Frage kann sich jeder stellen. Wenn wir darauf die richtige Antwort finden, dann nimmt die Welt auch unsere Dienste an, mögen sie noch so bescheiden sein, denn sie sind ihr ein Bedürfnis. Dann stehen wir am richtigen Platz und haben das tägliche Brot, nicht nur für den Leib, sondern auch für unsere Seele.

«Und wie finden wir die richtige Antwort?»

Nur Gott kann sie uns geben. Darum kommt es darauf an, daß wir wieder lernen, still zu werden, um auf die innere Stimme zu hören, durch die er zu uns spricht. Mag die Welt für uns auch voll dunkler, schmerzlicher Rätsel sein, in uns offenbart sich der Schöpfer als Wille zur Liebe. «Die Liebe ist die höchste Erweisung des Geistes, in der für uns Menschen das Ewige im Geistigen Wirklichkeit wird. In dem Wissen um das geistige Sein in Gott durch die Liebe besitzen wir die große Erkenntnis, die not tut.»

Damit, daß Albert Schweitzer diese Erkenntnis nicht nur ausspricht, sondern sie uns weithin sichtbar *vorlebt*, gibt er jedem von uns die Möglichkeit, ihm darin zu folgen. Während eine gierige, egoistische Welt, die weder imstande ist, etwas konsequent zu Ende zu denken, noch an etwas zu glauben, in den Todeskrämpfen der Selbstzerfleischung liegt, ist Albert Schweitzer am Bau eines künftigen Weltzeitalters. Sein Fundament ist die Ehrfurcht vor dem Leben; ihm entsteigen die Mauern eines Denkens, das sich mit dem himmelragenden Dach des Glaubens krönt. Nach einer Zeit allgegenwärtiger Angst bietet es uns allen die echte und tiefste Geborgenheit. Was könnte das Leben Höheres bieten, als die Befriedigung, unter diesem Baumeister der bescheidenste Arbeiter zu sein?

Peter Lotar, Unterseen (Schweiz)

ALBERT SCHWEITZER ALS ARZT

Albert Schweitzer als Arzt im Urwald! Ein unvergeßliches Bild, wie er in loser, weißer Negerbluse, die verwaschene Khakihose über und über mit Flicken besetzt, das unvermeidliche Schlauchstethoskop um den Hals, vom Untersuchungsraum zu den Krankenbaracken schreitet, am Bett des Schwerkranken Wache hält, mit urgemütlichem Humor die Mißmutigen und Niedergedrückten aufheitert und auf den Bauplatz eilt, Befehle erteilt und selber mit Hand anlegt. Nichts ist ihm zu gering, handle es sich um neue Wasserpumpen und -behälter, Badeanlagen, das Wohl des Hühnerhofes, der Ziegen, Affen oder Pelikane, die ihm zur Pflege gebracht werden. Alles erregt sein warmes Interesse und ist seiner Liebe und Fürsorge sicher. So ist er überall Arzt und Menschenfreund zugleich.

Albert Schweitzer hat das Medizinstudium nicht gewählt, um als Arzt sein Leben zu verdienen, sondern sein Arzttum fußt auf dem Entschluß, sich vom dreißigsten Jahre an einem unmittelbaren menschlichen Dienen widmen zu wollen.

Der Jüngling Albert Schweitzer hat in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg das schillernde und reiche geistige Leben Europas in vollen Zügen aufgesogen, in sich verarbeitet und veredelt. In Straßburg, der Stadt zwischen französischer und deutscher Kultur, wirkten an der Universität viele Gelehrte von Weltruf, die einen nachhaltigen Eindruck auf ihn machten. In Berlin, Bayreuth, Paris, Barcelona und vielen andern Städten Europas nahm er an den Auseinandersetzungen über die weltanschaulichen Probleme teil, die damals in weitesten Kreisen der verschiedenen Gesellschaftsschichten leidenschaftlich und ausgiebig diskutiert wurden, weil man noch genügend Zeit und Interesse dafür aufbrachte. Seine akademische Tätigkeit deutete auf eine Zukunft hin, wie sie nur wenigen Professoren beschieden ist. Deshalb verstehen wir es, wenn Freunde und Bekannte die brüske Abkehr von seiner gradlinig aufsteigenden Karriere als Hochschullehrer mit Kopfschütteln quittierten, umsomehr, als sie erfuhren, daß er Medizin studieren und als Arzt in den Urwald ziehen wolle. Die Lebenskraft Albert Schweitzers war zu stark, um sich nur im Geistigen auszugeben. Es sollte auch in sichtbarer Weise

der Menschheit gezeigt werden, was man tun soll und tun kann, wenn der Wille zur Tat im Sinne der Nächstenliebe geweckt wird. Eindeutig äußerte er darüber seine Meinung, als er zur Besprechung seines beabsichtigten Spitalbaues auf Missionsboden einige Vertreter der Pariser Mission, die Gegner seines theologischen Standpunktes waren, aufsuchte. Er erklärte diesen, daß er in Lambarene nur Arzt sein wolle und im übrigen «stumm wie ein Karpfen» sein werde. Er sah seine Mission in Afrika in der manuellen ärztlichen Hilfe an den Eingeborenen.

Albert Schweitzer hat beharrlich, oft gegen scheinbar unüberwindlichen Widerstand kämpfend, seine ärztlichen Ideale verwirklicht. Wenn operiert werden mußte, so konnte er nicht, wie dies hierzulande der Brauch ist, einfach das Messer aus der Hand der Operationsschwester entgegennehmen und mit Schneiden beginnen. Zuerst mußten die Sterilisiertrommeln gefüllt und der Petrolbrenner angezündet werden. Oft hatte man lange zu pumpen, bis die Flamme genügend Hitze erzeugte, und das Manometer den richtigen Druck aufwies. Das Schleifen der Messer, Auskochen der Instrumente, Zubereiten der Desinfektionsflüssigkeiten, alle diese Einzelheiten, von denen das gute Gelingen einer Operation abhängt, erforderten Zeit und große physische Anstrengung. Erst im Laufe der Jahre wurden diese Verrichtungen allmählich von europäischen Krankenschwestern und dann von eingebornem Personal vorgenommen. Wer es erfahren hat, wie unzuverlässig die Eingebornen arbeiten, wird verstehen, daß die Last der Verantwortung immer und immer wieder schwer auf den Arzt in Lambarene drückt. In jeder peinlich genau ausgeführten Bestellung von Medikamenten, in der mit größter Sorgfalt speziell für die Tropen ausgeführten Verpackung der Instrumente, in der Vorsehung, mit der Albert Schweitzer die Nahrungsmittel rechtzeitig einkaufte, um bei Hungersnot eingedeckt zu sein, zeigte sich der tatkräftige Charakter eines Mannes, der hinter dem Wort nicht nur eine schöne Utopie sieht, sondern sich erst zufrieden gibt, wenn die Idee Wirklichkeit geworden ist. Die ärztliche Tätigkeit war für Albert Schweitzer ein Pfeiler, auf dem er sein Leben im Mannesalter aufbaute. Sie ist ihm in erster Linie Mittel zum Zweck, welches ihm ermöglichen sollte, seine Ideale zu verwirklichen.

Die wissenschaftliche Theologie und Philosophie, die Musikwissenschaft, die Kunst des Orgelspiels sowie den Orgelbau betrachtete er als glückhaftes Wirken im Gegensatz zu der verstandesmäßig gewählten Tätigkeit als Arzt. Daß später seine wissenschaftlichen

und künstlerischen Erkenntnisse und Arbeiten weiteres materielles Fundament zur Errichtung seines Spitals lieferten, erfüllte Albert Schweitzer mit großer Genugtuung. «Wer hätte je gedacht, daß J. S. Bach mithilft, mir die Arbeit in Lambarene zu ermöglichen», hat Albert Schweitzer mehrfach humorvoll und ernsthaft zugleich betont. «Ich muß mit meiner Technik im Orgelspiel auf der Höhe bleiben, denn sie hilft mir, daß ich mein Spital weiterführen kann», so hieß es oft abends in Lambarene, wenn sein Spiel in die Urwaldnacht hinausklang. Seine Orgelkonzerte halfen dem Arzt Albert Schweitzer, seinen Willen zum tätigen Dienen zu verwirklichen. Der Drang, nichts um seiner selbst willen zu tun und nicht im abstrakten Denken zu verharren, sondern allem einen realen nutzbringenden Boden zu geben, hat ihn dazu geführt, den Orgelkünstler dem Arzt dienstbar zu machen. Ist dieses klare Denken nicht auch ein Grund dafür, daß Albert Schweitzer als einer der ersten in J. S. Bach den charakteristischen Tonmaler und Darsteller von konkreten musikalischen Ideen erkannte, statt seine Tonstücke als rein ästhetische oder absolute Musik aufzufassen?

Auch die theologischen und philosophischen Schriften Albert Schweitzers haben mitgeholfen, das Spital zu unterstützen. Er besitzt einen unbändigen Willen zur Tat. Alle Talente und Gaben, die ihm in die Wiege gelegt wurden, hat er verwertet. Während die meisten Gelehrten sich mit dem Erfolg ihrer Bücher oder der akademischen Lehrtätigkeit zufrieden geben, hat er auch diese seinem spätern Werk dienstbar gemacht. Auch als Arzt im Urwald blieb er in erster Linie Philosoph, Künstler und Mahner. Es war somit nicht die medizinische Wissenschaft, die das Leben Albert Schweitzers erfüllte. Er ist nicht nach Afrika gezogen, um neue medizinische Entdeckungen zur Behandlung der dortigen Krankheiten zu machen. Er wollte vielmehr das, was die medizinische Wissenschaft erforscht und erprobt hatte, weitab von den Gelehrtenstuben praktisch anwenden.

In sehr verschiedener Art fassen wir Ärzte unsere Pflicht, zu helfen, auf. Die einen forchen und suchen immer nach neuen Erkenntnissen, um Krankheiten zu heilen. In Laboratorien und Studierzimmern ringen die Gelehrten manchmal lebenslang um die Lösung eines einzigen Problems, oft ohne zum Ziel zu gelangen. Andere Ärzte wiederum nehmen dankbar die Resultate der Forschung entgegen und wenden sie in weitem Kreise an ihren Patienten an. Dies tut auch Albert Schweitzer, und durch das sichtbare Ergebnis einer Behandlung werden in ihm Gefühle geweckt, die er unmittelbar zum

Ausdruck bringt. Lebhaft zeigte er seine Freude über jede gelungene Heilung, war aber unendlich bedrückt, wenn eine solche nicht erzielt werden konnte. Kraftvoll und hartnäckig konnte er die größten Schwierigkeiten meistern und sich wiederum ängstlich um das Schicksal eines einzelnen Patienten sorgen. In seinem Spital und seinen «Mitteilungen» finden wir diese beiden extremen Regungen immer wieder sich geltend machen.

Wenn Paracelsus vor vielen Jahrhunderten geschrieben hat, daß der höchste Grund der Arznei die Liebe sei, so finden wir in Albert Schweitzer einen Verwirklicher dieses Leitsatzes. Nicht als Gelehrter hat er seine ärztliche Tätigkeit in Afrika aufgenommen, sondern er wollte Liebe verbreiten. Dies ist wohl auch ein Grund, weshalb das Spital in Lambarene Weltgeltung bekommen hat, im Gegensatz zu vielen andern Missionsspitälern, in denen medizinisch auch Bedeutendes geleistet wird. Durch die weitgesteckte Aufgabe konnte Albert Schweitzer erreichen, daß in den äußerlich einfachen Lokalitäten Leistungen vollbracht wurden, die das übliche Maß weit überragen. In immer neuer Folge hat er aus dem ärztlichen Rüstzeug nicht einfach das Modernste, sondern jeweilen das Beste gewählt.

Primitive Völker, welchen die Wohltat moderner Arztkunst versagt war, haben durch Albert Schweitzer Heilung von Krankheit erfahren dürfen. Die ganze Anlage des Spitals zeigt seine Absicht, mit den zur Verfügung stehenden Mitteln möglichst viel und viele zu erreichen. Es muß als großes Glück bezeichnet werden, daß sich der Impuls zu wissenschaftlicher Betätigung bei Albert Schweitzer nicht auch in der Medizin bemerkbar gemacht hat, sonst hätte sein Spital in Lambarene ein wesentlich anderes Gesicht erhalten, und seine wertvollen Gedanken über unsere Kultur hätten vielleicht keine so eindrückliche Niederschrift erfahren. Sein Arzttum hat er als praktische Arbeit aufgefaßt, trotzdem ihm ein feines diagnostisches Fühlen und ein warm mitempfindendes therapeutisches Handeln gegeben sind.

Bei tropenmedizinischen Problemen hat er uns Neulinge oft durch einen kurzen Hinweis auf den Weg zur richtigen Diagnose geführt und unserm Drängen zu gewagten chirurgischen Eingriffen mehrmals das nötige Gegengewicht vernunftmäßigen Denkens gegenübergestellt. So durften wir anfangs nur in äußersten Notfällen Amputationen vornehmen, denn es sollte im Gabun nicht heißen: «In Lambarene schneidet man Arme und Beine ab». Dies hätte viele der Eingebornen bei ihrer primitiven

Denkart abgehalten, das Spital aufzusuchen. Erst nachdem wir jungen Ärzte uns gleichsam in die neue Umwelt eingelebt hatten und unser Ruhm als gute Chirurgen feststand, durften wir nach den allgemein gültigen Methoden amputieren. Zudem wurde der Grundsatz des « Primum nil nocere », das heißt daß mit unserer Behandlung keinesfalls Schaden angerichtet werden dürfe, streng befolgt. Neue Heilmittel und neue Operationsmethoden sollten erst dann angewandt werden, wenn sie gründlich erprobt waren. Besserte sich jedoch der Zustand eines Kranken trotz aller Behandlung nicht, so drängte uns Albert Schweitzer unentwegt, neue Mittel und Wege zur Herbeiführung einer Heilung zu suchen.

Es ist selbstverständlich, daß die weltanschauliche Ansicht Albert Schweitzers auch in seinen Beziehungen zu den schwarzen Patienten zum Ausdruck kommt. Die sprachliche Formulierung des ethischen Begriffes der « Ehrfurcht vor dem Leben » ist zwar erst nach der Aufnahme der ärztlichen Tätigkeit am Ogowe erfolgt. Ungeformt hat sich diese kategorische Forderung allerdings schon früher geäußert, nämlich beim Entschluß, Arzt zu werden, jedoch nicht in erstarrender, anbetend passiver Art, sondern in aktiver Weise. Das Wesen Albert Schweitzers ist nicht epigonenhaft, sondern vielmehr schöpferisch, auch im ärztlichen Tun. Von diesem Gesichtspunkte aus kann man verstehen, daß er die Kranken nicht nur behandeln will, sondern aus erzieherischen Gründen von den Patienten und ihren Angehörigen auch eine Anstrengung zur Erzielung einer Heilung fordert. Das Spital sollte nicht allein eine Gabe unserer Zivilisation sein, sondern zugleich ein Werk, das mit Hilfe der eingebornen Bevölkerung entstanden ist und fortbesteht. So nur ist es zu begreifen, daß Albert Schweitzer sich anfänglich besonders intensiv mit allen paramedizinischen Aufgaben befaßte, und die eigentliche ärztliche Tätigkeit uns jungen Ärzten überließ. Auch die Prophylaxe von Krankheiten sollte durch die Mitarbeit der Eingebornen im Spital gefördert werden. All die vielen Negerrassen ohne Unterschied, ob Pahouins, Bendjabis, Adoumas, Galoas, Eschiras, sollten lernen, wie man feste Häuser baut, um Tobsüchtige menschenwürdig unterzubringen, sie sollten auch lernen, Pflanzungen in reichlicher Menge anzulegen, damit auch bei Fehlernten genügend Nahrung vorhanden ist und sowohl die allgemeine Unterernährung als auch der Vitaminmangel der Bevölkerung aufhören. Getreu der Parole des « Bundes der vom Schmerz Gezeichneten » sollte der genesene Eingeborne für den noch Kranken sorgen, der Kräftige den Gehunfähigen zum Verbandplatz tragen, jede Mutter,

jedes Mädchen, jeder Heilgehilfe sollten sich den eingebornen Ansichten zum Trotz um den neugeborenen mutterlosen Säugling kümmern, auch wenn er nicht derselben Sippe, ja nicht einmal derselben Rasse angehörte. All diese erzieherischen Maßnahmen sind nicht ohne feste leitende Hand durchzuführen. Albert Schweitzer verschenkt die Gabe seines Arzttums nicht planlos. Er will, daß sie Früchte bringe und sich vermehre. Die Führung eines Spitals im Urwald erfordert nicht nur die Lösung medizinischer Probleme im landläufigen Sinne. Weitere Schwierigkeiten häufen sich oft erschreckend an. Klima, räumliche Verhältnisse, Abgelegenheit von industriellen Zentren, Schädigung durch tierische und pflanzliche Einflüsse und nicht zuletzt die Gewohnheiten und religiösen Gebräuche der Eingebornen erfordern Maßnahmen, mit denen sich der Arzt in Europa nicht zu befassen hat. Was nützt es, eine Menge teurer Medikamente zu besitzen, wenn diese durch klimatische Einflüsse in kurzer Zeit zerstört werden! Wie kann man Infektionskranke genügend absondern, wenn der Eingeborene keine Einsicht in die Gefährlichkeit der Ansteckung für seine Umgebung hat! Das schönste und teuerste Instrumentarium ist nutzlos, wenn bei einem Defekt der kleinste Ersatzteil nicht beschafft werden kann. Weiche Betten mit weichen Linnen bilden keine Anziehungskraft für die schwarzen Kranken. Nicht selten erlebte ich es, daß der am Abend sorgfältig ins Bett gelegte Frischoperierte am nächsten Morgen neben dem Bett am Boden lag, weil er sich offenbar dort wohler fühlte. Fünf Jahre lang behandelte ich in Lambarene Frakturen ohne Röntgenkontrolle und muß rückschauend feststellen, daß die Resultate nicht schlechter waren als heute hierzulande.

Das Spital in Lambarene trägt ganz persönliche Züge seines Schöpfers. Die Konstruktion und die Anordnung der Baracken, ihr weißer Anstrich und ihre Ventilation sind sorgfältig überdacht. Von den Eingebornen erlauschte Prinzipien werden mit europäischen in Verbindung zu bringen versucht. Die modernen Errungenschaften werden nicht kritiklos übernommen, sondern zuerst auf ihre Brauchbarkeit unter den besondern tropischen Verhältnissen geprüft.

Lieber Albert Schweitzer, heute wird von fliegenden Pressereportern und kurzfristigen Besuchern dein Spital als unhygienisch und primitiv bezeichnet, ja man schüttelt sogar den Kopf, weil du die alte Sturmlaterne dem elektrischen Licht vorziehst. Dein Spital ist jedoch absichtlich auf den Lebensstil der Eingebornen zugeschnitten und erzielt vielleicht gerade deswegen Erfolge, welche sich denjenigen anderer Spitäler ebenbürtig zur

Seite stellen. Die kapitalkräftige Regierung weist pharisäerhaft auf die letzten Errungenschaften moderner Spitalhygiene und ärztlicher Technik hin, vergißt dabei aber, daß du es warst, der den Eingebornen von Lambarene als erster ärztlicher Pionier Hilfe brachte. Heute noch erinnere ich mich des verrosteten und deshalb untauglichen Instrumentariums eines gouvernementalen Arztpostens, welches ich vorfand, als ich kurz nach meiner Ankunft in der Kolonie den erkrankten Regierungsarzt an der Küste vertreten mußte. Wie froh war ich über meine wenigen mitgenommenen Instrumente, welche zwar nicht neu, dafür aber in tadellos unterhaltenem Zustand und somit brauchbar waren.

Oft haben wir Ärzte uns gefragt, warum Albert Schweitzer nicht länger bei uns in den Konsultationsräumen, in Krankenhütten oder im Operationssaal weile, statt dem Bau neuer Krankenbaracken, dem Errichten von Pflanzungen, dem Graben von Brunnen und dem Mauern von Zisternen so viel Zeit zu opfern. « Il a la manie de la terre » hieß es einmal, als Albert Schweitzer wiederum einen großen Damm vom Landungsplatz zu den Spitalbauten aufwarf und dafür von überall her Erde herbeitragen ließ. Doch je länger wir in Lambarene arbeiteten, desto klarer wurde es uns, daß Albert Schweitzer so handeln mußte, wenn er dem wuchernden Urwald, dem drohenden Hochwasser der Regenzeit, den verheerenden Einflüssen des feuchtheißen Tropenklimas, den Gefahren der tierischen Umwelt Herr werden und bleiben wollte.

Albert Schweitzer hat das Arzttum in seiner ganzen Größe und Vielfalt, wie es sich in Afrika zeigt, in kluger Voraussicht erfaßt und mit Umsicht gemeistert. Gleich wie der Landarzt sich nicht nur auf die Arbeit eines Organspezialisten konzentrieren kann, sondern vielseitig sein muß, so hat Albert Schweitzer erkannt, daß er seine Kranken überdies sogar zu ernähren hat, wenn er sie erfolgreich behandeln will. Er muß die Verwaltung seines Spitals wie ein vorsorglicher Hausvater ausüben, muß Pflanzungen anlegen, Vorräte beschaffen und geschützte Wohnräume errichten. Wesentlich ist es auch, daß seine Patienten sich heimisch fühlen und das Spital nicht nur von außen bewundern. Weiter muß er es ermöglichen, daß dieses auch bei Hochwasser vom Anlegeplatz aus über die Dämme hin erreicht werden kann. Diese praktische, paramedizinische Tätigkeit ist überaus wichtig für das Wohlergehen der Kranken inmitten von Wasser und Urwald und muß ebenso gewürdigt werden wie das rein medizinische Wirken.

Dank Albert Schweitzers ungebrochenen Gesundheit und kraft seines zähen Willens vollbringt er trotz seiner andauernden Müdigkeit und Erschöpfung Übermenschliches. Dabei betrachtet er seinem bescheidenen Wesen entsprechend das Außergewöhnliche seiner Handlungsweise als selbstverständlich. Es liegt ihm fern, ein Heldentum daraus abzuleiten, und seinen Ruhm, den er nicht gesucht hat, läßt er schicksalhaft über sich ergehen. Gerade diese Einfachheit und ohne jede Pose erregt unsere Bewunderung und macht uns den Arzt Albert Schweitzer lieb. Ich bin dankbar, daß ich als frühester medizinischer Mitarbeiter am Aufbau des Spitals in Lambarene mithelfen durfte und hoffe, daß der Arzt Albert Schweitzer der jungen medizinischen Generation der Gegenwart und der Zukunft Vorbild und anspornendes Beispiel sei, damit auch hier seine tätige Nächstenliebe sichtbar werde und man die Heilkunst auch bei uns in seinem Sinn und Geist ausübe.

Markus Lauterburg-Bonjour, Bern (Schweiz)

N'TOUGA,
EIN FINDELKIND IM SPITAL ZU LAMBARENE

Neben allerhand Getier genossen auch ein oder ein paar Kinder Gastrecht im Spital. Am nettesten war N'Touga. Touga, ein kleiner Junge von etwa vier Jahren, wurde eines Tages mit einer größeren Anzahl kranker Eingeborener vom Holzplatz in den Spital gebracht. Der Weiße, der die ganze Schar auf einem Dampfer begleitete, erzählte dem Arzt, er habe den Knaben mitgenommen, trotzdem er nicht krank sei; man hätte ihn von seinen Eltern verlassen vorgefunden, ja, er sei von ihnen direkt in den Urwald ausgesetzt worden.

Das Kind, ein feingliedriger, schlanker Knabe mit schönen, glänzenden Augen verhielt sich gänzlich stumm. Es konnte niemand mit ihm sprechen, auch unser gewiegter Dolmetscher Boulinghi, der zwölf Bantu-Sprachen spricht, konnte sich nicht mit dem Neuankömmling verständigen. Im ganzen Spital wurde nach einem Schwarzen vom gleichen Stamm gesucht, und endlich fand sich der einzige Adjoumba, Youbi geheißen, ein halbgeheilter Schlafkranker, der mit dem Kleinen reden konnte. Wo sollte das heimatlose Kind untergebracht werden? Schwester Martha, sie hatte den kleinen Kerl gleich ins Herz geschlossen, wußte Rat: wir bringen ihn bei Koumbi unter. Koumbi hatte zwar schon einen Pflegling, die arme Issassi, die Frau des Chefs der Bakélé. Aber da er sich so gut bewährt hatte als Gardien, konnte ihm wohl zugemutet werden, einen weiteren Pflegling zu betreuen. Zwar gehörte Koumbi nicht zu derselben Rasse wie der Kleine, sondern zu den Pahouins. Er war mit kranken Kameraden vom Holzplatz her ins Spital gekommen. Koumbi, wie fast alle seine Gefährten, hatte große tropische Geschwüre an den Füßen. Indessen machte die Heilung bei ihm schöne Fortschritte. Er durfte herumgehen und sich etwas betätigen wie andere Rekonvaleszenten; er trug zwar immer noch einen Leinenverband am Fuß, den er jeden Tag auf dem Verbandsplatz frisch wechselte.

Zuerst mußte Schwester Martha ihren Pflegling von Ungeziefer befreien. Bei der ärztlichen Untersuchung stellte es sich heraus, daß Touga in seinem Bäuchlein massenhaft

Würmer beherbergte und daß die vielen Krusten auf den Hand- und Fußrücken der Krätze zuzuschreiben waren. So wurde er zunächst einer Wurmkur unterzogen und dann mit gelber Krätzesalbe aus Palmöl und Schwefel bestrichen. Sandflöhe hatte er natürlich auch in den Zehen; mit denen befaßte sich jedoch Koumbi, mit einem spitzen Hölzchen bohrte er geübt und sicher die punktförmigen, schwarzen Tierchen aus der Haut heraus. Koumbi machte die Küche für alle drei, schnitt die Maniokstangen in Stücke, löste sie von den Blättern und legte sie aufs Feuer und dämpfte sie mit Bananen in einem Kochtopf.
Schwester Martha schenkte Touga ein kleines Lendentuch, sofort wußte er, wie um das Körperchen schlingen. Überhaupt, nachdem er den verschiedenen Reinigungsprozeduren unterworfen worden war, kam sein ebenmäßiges, dunkles Körperchen erst recht zur Geltung. Nur die Füße schienen wohl groß geraten und fanden keine Gnade vor Dr. Stalder; er erklärte sie direkt als Plattfüße. Auch über die Intelligenz des Kindes äußerte er sich skeptisch. Schon waren einige Wochen verstrichen und bei der täglichen Visite abends durch das ganze Spital fanden wir den Knaben meist still vor seiner Case draußen sitzen. Koumbi, der Wärter, lachte jeweilen mit dem ganzen Gesicht, wenn er uns Ärzte kommen sah. Dabei zeigte er seine Zähne, sie erglänzten in wunderbarem Blauviolett. Koumbi hatte gehört, der Doktor nehme zum Spülen des Mundes Methylviolett, und wollte dieses ausgezeichnete Mittel nun an sich probieren. Eines Tages fiel mir auf, daß Koumbi nicht am gewohnten Ort vor der Case zu sehen war, und ich fragte den begleitenden Heilgehilfen, wo er denn sei. Da antwortete unversehens der kleine Touga mit seinem feinen Stimmchen: «Koumbi est allé à Lambaréné.»
Als Koumbi geheilt entlassen worden war und es der armen Issassi immer schlechter ging, brachte Schwester Martha ihren Pflegling bei einer ehemaligen Schlafkranken unter in der Case des Galois. Niemand von seinen Angehörigen hatte je nach ihm gefragt. Tagsüber durfte der Kleine öfters in die Pharmacie kommen, bereits trug er dann ein Kesselchen oder ein Geschirr auf dem Kopf, wenn man ihm begegnete, und kam mit einem würdevollen und ruhigen Schritt daher, wie er den Schwarzen, schon den Kindern, eigen ist.
Leider war Schwester Martha gezwungen, einige Wochen vor ihrer Abreise ständig oben im Wohnhaus zu bleiben. Für Touga war dies nicht so schlimm, denn nun durfte er öfters hinauf zu der Schwester. Das Grammophon gefiel ihm mächtig, ganz von sich aus fing er an, zur Musik zu tanzen.

Als Schwester Martha das Spital verließ, kam auch Touga fort, und zwar wurde er von Rose, der Frau des Galoiskönigs Emil Ogouma, selber abgeholt. So war die Abmachung getroffen. Bei Roses letztem Besuch im Wohnhaus oben hatte Schwester Martha in der Sorge um ihren Liebling die Galoisfrau angefragt, ob der Kleine keinen Platz bei ihr finden könne. Als Rose bereitwillig zusagte, meinte die Schwester, sie möchte aber das Kind nicht als Sklaven geben, worauf Rose entgegnete, sie wolle den Kleinen halten wie ein eigenes Kind, sei sie selber doch Christin. N'Touga hatte es sicher gut bei seiner neuen Pflegemutter. Er wuchs und bekam ein rundes, dickes Bäuchlein. Dann und wann zeigte er sich mit ihr im Spital, war stets guter Dinge, trug bei seinen Besuchen auch einen hübschen Kittel und war stets sauber gewaschen. Nach einigen Monaten erzählte uns Rose, er begleite nun den Knaben Albert, einen weiteren in der Familie aufgenommenen Knaben, jeden Tag in die Missionsschule und wolle um jeden Preis in der Schule sitzen, wiewohl er das richtige Alter noch gar nicht habe.

So dauerte es über ein halbes Jahr, bis eines Tages das Gerücht umging, der Vater von N'Touga sei in Lambarene drüben und wolle sein Kind wieder haben. Richtig, in derselben Woche kam Rose im Spital vorbei mit Touga, damit er sich auch noch von uns verabschiede. Der arme kleine Kerl, der so nett Französisch reden gelernt hatte, brachte kaum ein Wort heraus, sondern weinte in einem fort. Tougas Vater, ein Schwarzer in einem schäbigen Lendentuch, stand mit gleichgültigem Gesicht daneben. Die Vorhalte, die er ob seiner Pflichtvergessenheit dem Kinde gegenüber von uns zu hören bekam, schienen nicht den geringsten Eindruck zu machen. – Armer kleiner N'Touga, welches Los mag deiner warten?

Ilse Schnabel, Zürich (Schweiz)

ÜBER DIE MACHT PERSÖNLICHEN HELFENS

Zu Albert Schweitzers Weltwirkung

Unsere Zeit hat sich gewöhnt, Hilfe von den großen Kollektivgebilden zu erwarten, die mit ihrer geschulten Administration den sozialen und kulturellen Übeln und Rückständigkeiten systematisch zu Leibe gehen. Nichts sei eingewendet gegen die notgezwungenen Wege organisierter Menschenliebe und der anonymen Initiativen, die mit gewaltigen Mitteln, meist auch mit der entsprechenden, unvermeidlichen Bürokratie, weitverbreitete Schäden unseres Daseins zu mildern suchen, handle es sich um die Hilfe für die «unterentwickelten Völker», um den Kampf gegen das Analphabetentum, oder um Aufgaben, die Kriegs- und Nachkriegshilfen stellen, und um den Beistand bei Naturkatastrophen – lauter Forderungen, die zweifellos nur durch rationelle Organisation und planmäßig umfassende Mobilisierung aller verfügbaren Mittel einigermaßen bewältigt werden können.

In dieser allgemeinen Richtung jedoch droht das Bewußtsein für den Wert und die Unersetzlichkeit der Einzelinitiative verlorenzugehen. Es entsteht leicht die Meinung, die Zeit der persönlichen, unabhängigen Aktion, die der Überzeugung, dem Willen und der Hingabe eines Einzelnen spontan entspringt, sei vorbei. Wirksames könne nur auf der breiten Grundlage von Massenunternehmen, unterbaut durch ausgedehnte statistische Erhebungen und Fragebogenweisheit, erfolgreich durchgeführt werden. Es ist nicht schwer, zu erkennen, daß solche Denkweise, erstünden ihr nicht immer wieder Gegenbeweise, schließlich zum Zerfall des sozialen Gefühls führen müßte.

Darum gewinnt angesichts der Hypnose, die heute von allem Kollektivgewollten und Kollektivgemachten ausgeht, das Tun kühner, wagemutiger Einzelner, aus eigenem Antrieb allein und auf eigene Faust unternommen, eine vervielfachte Bedeutung. Es läßt die Kräfte sichtbar werden, die letztlich am Ursprung allen fruchtbaren und lebendigen Wirkens stehen, und die durch die Routine anonymer Hilfstätigkeit niemals ersetzt werden können und nie verdrängt werden dürfen.

Heute wie vor Jahrtausenden ist es die Tat des Einzelnen, ist es der Wille großer Persönlichkeiten, die, schwerste Widerstände und Hindernisse überwindend, uns am eindrucksvollsten Sendung und Bild hohen Menschentums, hoher Menschengabe vor Augen führen. Es geht von einem solchen Wagnis, aus zwingendem Glauben und aus wacher Selbstlosigkeit erwachsen, eine Macht aus, die die materielle Beschränkung, der ihr Wirken meist örtlich und zeitlich unterworfen ist, durch ihre moralische Ausstrahlung tausendfach übertrifft und wettmacht.

*

Gewiß läßt sich Albert Schweitzers Pionierwerk in Lambarene an quantitativer Leistungsmöglichkeit nicht vergleichen mit dem, was reich dotierte Großunternehmen mit ihrem mächtigen Apparat zu leisten vermögen und zu erreichen aufgerufen sind. Aber nur von einer Arbeit, die durch die Züge einer überragenden Persönlichkeit geprägt und durchgeistigt ist, geht das Charisma aus, das in den Menschen das belebende Echo weckt und das in ihnen das soziale Gewissen entscheidend aufzurütteln vermag. Dieser Ansporn, die ermutigende Wirkung, die dem überragenden Einzelvorbild innewohnt, ist es vor allem, die in den Menschen den Sinn für persönliche Verantwortung, für die unmittelbaren Aufgaben gegenüber ihren Mitmenschen wachzuhalten und immer neu zu stärken imstande ist. Den Großagenturen der sozialen und kulturellen Hilfe würden die geistigen Impulse und die innere Erneuerung, der Schwung wegleitender Ideen sehr bald versiegen, sie müßten der Gefahr eines öden und unpersönlichen, ja kalten und technisch rationalisierten «Routine-Altruismus», eines «Managertums der Liebe» erliegen, wenn nicht durch das weithin ausstrahlende Kämpfertum Einzelner das Gebot der Menschlichkeit und der Gerechtigkeit sich immer wieder in verehrungswürdigen, konkreten Gestalten verkörperte; denn von ihnen aus, nicht von der Gesichtslosigkeit des Kollektiven her, kann allein auch an ungezählte Menschen, vor allem an die heranwachsende Generation, der Ruf, die Mahnung ergehen, aus eigener Kraft, aus eigenem Vertrauen und Mut Ungewöhnliches – das meist ja nichts anderes ist als das eigentlich Selbstverständliche und darum so oft Vernachläßigte – zu wollen, zu wagen, zu vollbringen.

Darin sehe ich, über die eigentliche Caritasleistung des Negerdoktors hinaus, die Tausenden Linderung und Heilung brachte und bringt, die universale, moralische Trag-

weite seines Wirkens, hierin dem Tun eines heiligen Vinzenz, eines Doktors Barnardo, einer Elizabeth Fry verwandt. Dasein und Werk dieses Menschenfreundes, der lockende Möglichkeiten erfolgreicher Laufbahn, zu denen seine vielseitigen Begabungen ihn riefen, opfert, der auf glänzende Aussichten ohne Bedenken und ohne leiseste Regung des Bedauerns verzichtet, um einem innersten Antrieb zu entsagungsvollem Helferdienst zu folgen: dieses Leben und Schaffen sind uns ein Anruf an uns selbst; und zugleich sind sie uns Bestätigung des Glaubens an die Macht des starken, edlen Einzelwollens in einer Zeit des Massentums. Hier gewinnt das Werk im Urwald zeitsymbolischen Sinn.

Inmitten der Kollektivhilfen der Gegenwart und der Neigung, sich auf sie in jeder Lage zu verlassen, alles durch technische Organisation und planende Großadministration zu bewältigen, steht das Wirken Albert Schweitzers wie ein zeitloses Bekenntnis zur Kraft lebendiger, und das heißt persönlicher Liebe, dem Einzelschicksal zugewandt und aus der Hingabe an das Einzelne sich ständig erneuernd. Indem es in überzeugender Gestalt das Credo der Humanität verkörpert, läutert es dieses aus dem Verschleiß durch Phrase, durch unverbindliches Predigertum, zu schlichter, werbender, gewinnender Tat.

Und derweil mit der Zunahme der Anonymität und Kollektivität häufig ein Mißverhältnis zwischen Aufwand und Ergebnis unvermeidlich eintritt, und mit großen Mitteln meist relativ recht Bescheidenes erzielt wird, zeigt sich hier, an dieser im Urwald verlorenen Stätte persönlichen Einsatzes, das Gesetz alles wahrhaft Schöpferischen und Großen: mit einem geringsten an Mitteln ein Höchstes an heilender Hilfe zu bewirken.

*

Daß die Gestalt Albert Schweitzers schon zu seinen Lebzeiten – sehr gegen seinen Wunsch und sein Wesen – zu einem Sinnbild, ja fast zu einer Art Mythus werden konnte, wie er ähnlich andere große Einzelkämpfer tätiger Menschenliebe verklärte, entspringt nicht allein dem Faszinierenden und Außerordentlichen (und doch allem Sensationshaften zutiefst abholden) seines Tuns, in dem sich die hohen Wünsche und Leitbilder christlichen Menschentums verwirklicht finden; es gibt sich darin auch die uralte, heute wie je nie verstummende Sehnsucht von Millionen Menschen kund, durch das schlichte, tapfere und sinnvoll kühne Wirken einer Einzelpersönlichkeit sich in ihrem Innersten bestätigt, ermutigt und gefestigt zu fühlen. So zündet dieses weithin strahlende Licht,

aus dem dunklen Erdteil Afrika aufleuchtend, weithin in der Welt Lichtlein in unzähligen Herzen an. Es gibt ihnen Halt und Zuversicht, innerhalb ihres bescheidenalltäglichen Kreises in Hingabe, Verantwortung und Treue zu bestehen, und so mitzuwirken an einem zielverwandten Bemühen.

Hier wiederholt sich, was immer wieder, durch die Jahrhunderte hin, durch die Tat Einzelner, in verschiedensten Orten und Völkern aufflammend, inmitten von Leid und Drangsal, die Gewissen anfacht zu hilfsbereitem Tun. Hier sind die eigentlichen Nährkräfte jeglichen sozialen Wirkens, jeglichen Helfertums, und ohne sie vermöchte auf die Dauer keine caritative oder kulturelle Hilfsorganisation zu bestehen, wie groß ihre materiellen Mittel, wie sinnreich auch ihr Apparat sein mögen.

Denn am Ursprung, im Wachstum allen heilenden und erlösenden Wirkens – und Albert Schweitzers Werk bestätigt es erneut – steht die Macht und das Vorbild seltener Einzelner. Daß auch in unseren Tagen eine solche Gestalt sich erhob, verkörpert durch des Urwalddoktors Wille und Ziel, durch die nie erlahmende Hingabe seines praktischen Liebessinnes, der sich – wie Pestalozzi in Stans und auf dem Birrfeld – den schwierigsten Acker suchte, das ist eine der tröstlichen Erscheinungen in einer Zeit der Not und der Angst. Und zugleich zeugt er, der nun Achtzigjährige, durch die Frische und Spannung seines täglichen Wirkens, für die kräftevervielfachende, verjüngende Macht des Quells, dem er, erfüllend des Höchsten Gebot, den Dienst seines Lebens geweiht: des Quells tatkräftiger Liebe zum Du.

Hans Zbinden, Bern (Schweiz)

ALBERT SCHWEITZER UND DIE ORGEL

Als ich im Jahre 1920 Albert Schweitzers Bekanntschaft machte – es war in Schweden –, fragte ich, bevor ich ihn traf, einen hervorragenden schwedischen Musikwissenschaftler: «Wie ist Albert Schweitzer eigentlich?» Er antwortete mir: «Albert Schweitzer ist durch und durch ‚auf Orgel' eingestellt.» Dies war als nichts anderes oder mehr aufzufassen als eine hingeworfene Bemerkung quasi spiritueller Art, und doch enthält sie etwas mehr. Man mußte nämlich eine Analogie zwischen der Persönlichkeit Albert Schweitzers und der anderer Instrumente, wie zum Beispiel dem zarten Klangwesen der Flöte oder der Oboe, als unzulänglich empfinden. Wenn es sich um ihn handelt, muß es die ganze Orgel sein – die Orgel mit ihrem Klangradius von ganz anderem Umfang als dem aller anderen Instrumente. Seine Persönlichkeit ist von so unbedingter Großzügigkeit und zugleich so differenziert und vielfältig wie die Orgel. Es scheint, daß alle ihre Register – menschlich gesprochen – in ihm erklingen. Bereits in der Kindheit war er sozusagen von der Orgel «besessen». Er war in diesem Stück «erblich belastet». Sein Großvater mütterlicherseits, Pastor Schillinger in Mühlbach im Münstertal (Oberelsaß), war ein leidenschaftlicher Verehrer der Orgel und des Orgelbaus kundig – ein Mann, der, wohin er kam, niemals versäumte, die Orgel am Platze zu besichtigen und auf ihr zu spielen. Zu den größten Erlebnissen seines Lebens rechnete er seine Wallfahrt nach Luzern, um den Schweizer Haas die später so berühmte Orgel in der Hofkirche aufstellen zu sehen und seine Intonation zu hören. Im Pfarrhaus in Günsbach stand das alte Tafelklavier des Großvaters Schillinger. Der Knabe Albert konnte Augen und Finger nicht von dem Instrument lassen. Der Vater, Pastor Schweitzer, sah allmählich ein, daß es sich um anderes und mehr als die Lust eines Kindes handle, an den Tasten herumzufingern. Es zeigte sich recht bald, daß der Knabe Akkorde und ihren natürlichen Zusammenhang zueinander «hören» konnte. Seine kleinen Improvisationen hatten einen Sinn, weshalb der Vater ihm zu helfen anfing, die Finger richtig zu stellen, damit sie gehorchten, also ein wenig Klaviaturtechnik. Auch die Orgel in der Kirche übte auf den Knaben eine große Anziehungskraft aus, ja, größer

als das Klavier. Als seine Beine allmählich lang genug waren, um die Pedalklaviatur der Orgel zu erreichen, wurde die Orgel sein «Hauptinstrument», so daß er recht bald für den Organisten in Günsbach als Stellvertreter einspringen konnte. Einen tiefergehenden Musikunterricht konnte ihm der Heimatort doch nicht bieten. Er mußte hauptsächlich selbst mit seinem Spiel experimentieren, bis seine Schulzeit in Günsbach ablief und er 1885 aufs Gymnasium in Mulhouse gesandt wurde. Der junge Organist des Gymnasiums, Eugen Münch, der soeben seine Studien an der «Hochschule für Musik» in Berlin beendet hatte, erhielt zur Aufgabe, den elfjährigen Albert Schweitzer rationell im Orgelspiel zu unterrichten. Nach fünfjährigem Unterricht war er ein tüchtiger und reifer Organist, dem es anvertraut wurde, die prächtige, 67stimmige Walcker-Orgel der Stephanskirche in Mulhouse sowohl beim Gottesdienst wie im Konzert zu spielen. Im Juni 1893 machte er die Reifeprüfung am Gymnasium – übrigens nur mit äußerst bescheidenen Zeugnissen – und konnte sich danach bei der theologischen und philosophischen Fakultät der Universität in Strasbourg einschreiben lassen, wo er Anfang November seine Studien begann.

Ein Onkel und eine Tante, die in Paris wohnten, ermöglichten es ihm, dieses Interregnum zur weiteren Ausbildung bei dem großen Orgelmeister Charles-Marie Widor an der Saint-Sulpice-Kirche in Paris zu benutzen. Widor, der am «Conservatoire Nationale» Professor war, wünschte jedoch nicht mehr Schüler, als wozu er seiner Stellung nach verpflichtet war. Albert Schweitzer erhielt doch die Erlaubnis, eine Prüfung auf der Orgel abzulegen. Widor erkannte sofort, welch eigenartiger und hochmusikalischer Begabung er hier gegenüberstand. Während der Arbeit wurde es ihm zugleich klar, daß die allgemein menschliche Begabung des jungen Elsäßers von hohem und edlem Gehalt war. Eine Freundschaft entwickelte sich zwischen Lehrer und Schüler, die sich unter anderem darin äußerte, daß Albert Schweitzer meistens jeden Frühling und Herbst eine Woche mit Widor zusammen in Paris verbrachte. Als Frucht dieser Freundschaft entstanden später gemeinsame Arbeiten von großer Bedeutung. Aber bevor Albert Schweitzer sich freieren Arbeiten hingeben konnte, mußte er seine Studien an der Universität vollenden. Sein Vaterhaus in Günsbach mußte ihn aus pekuniären Gründen «von der Hand» bekommen. Das geschah 1898, wo er – dank einem Stipendium auf längere Sicht – instand gesetzt wurde, seine theologischen und philosophischen Studien in Paris und Berlin fortzusetzen, um seine Doktorarbeit zu machen. In Paris

hatte er wieder Gelegenheit, bei Widor Orgelunterricht zu nehmen, und er nahm außerdem bei Philipp Klavierunterricht und bei Marie Jaëll-Trautmann Anschlagunterricht, welchem letzteren er eine große Bedeutung für sein Orgelspiel beimißt. Es ist ein Mißverständnis, daß Orgelspiel keinen eigentlichen Anschlag der Taste erfordert. Die Traktur der Orgel – das heißt die Verbindung zwischen Taste und Pfeifenventil – erfordert, einerlei, ob sie rein mechanisch, pneumatisch oder elektrisch ist, einen recht bewußten und energischen Tastenanschlag, um in präzise Aktion gesetzt zu werden. Die Orgelspieler, die sich damit begnügen, die Taste langsam niederzudrücken, werden im großen und ganzen kein klares Legato-Spiel herausbringen können.

Für Orgelspieler sind die Werke Johann Sebastian Bachs die große, nie wieder übertroffene Realität. Durch den Orgelunterricht kam Albert Schweitzer zu dieser Erkenntnis. Aber ihn verlangte danach, einen Überblick über Bachs Gesamtwerk, also auch die Vokalwerke, zu gewinnen. Hierzu sollte sich ihm reiche Gelegenheit bieten, indem er während der Studienjahre in Strasbourg bei den von dem Organisten Ernst Münch an der St.-Wilhelm-Kirche in Strasbourg veranstalteten und geleiteten Ausführungen von Bachs Kantaten und Passionen als Generalbaß-Organist mitwirkte. Er führte auf der Orgel das «fundamentum» dieser Werke aus und erhielt hierdurch einen tieferen Einblick in die ganze Kompositionsmethode Bachs, als ihm die Orgelwerke allein hätten geben können. Was Bach zuinnerst in seiner Musik ausdrücken wollte, war ein Thema, auf das er und Widor in ihren Gesprächen ständig zurückkamen, und Widor bedauerte häufig, daß man keine reelle Darstellung über das Wesen der Bachschen Musik in französischer Sprache besaß. Widor ging einen Schritt weiter und forderte 1902 Albert Schweitzer auf, eine solche Darstellung zu verfassen. Obgleich Schweitzer an theologischen Werken engagiert war, fühlte er sich doch stark angeregt, die Aufforderung zu befolgen. Es war die Absicht, daß es sich nur um einen Aufsatz handeln sollte, für den er etwa eine Woche brauchen sollte. Nachdem er mit dem Stoff zu arbeiten angefangen hatte, nahm das Werk jedoch immer größere Ausdehnung an und wurde schließlich zu dem Buch: «J. S. Bach, le musicien-poète», 455 Seiten, 1905 in Paris erschienen, mit einem Vorwort von Widor. Von deutscher Seite wurde er aufgefordert, das Buch zur Veröffentlichung in Deutschland selbst zu übersetzen. Er machte einen Versuch, vermochte aber nicht, die Übersetzung so durchzuführen, daß sie ihn befriedigte, weshalb er sich entschloß, das Buch von neuem in deutscher Sprache zu schreiben. Es

erschien 1908, war auf 844 Seiten angewachsen und hatte die Gestalt einer vollständigen Bach-Biographie angenommen.

Obgleich dieser Aufsatz «Albert Schweitzer und die Orgel» zu behandeln begrenzt ist, so ist es unerläßlich, auch ein wenig auf seine Ansichten der gesamten Musik Bachs gegenüber einzugehen, weil diese für die Eigenart seines Orgelspiels maßgebend sind. Im Gegensatz zu der Ansicht des großen – auch von Albert Schweitzer sehr bewunderten – Bach-Biographen Philipp Spitta, daß die Musik Bachs ganz und gar als «absolute Musik», die nichts Malerisches oder Dichterisches beabsichtigt, zu betrachten sei – also nur die Musik in kunstvollen, schönen Tonlinien verlaufen lassen will, ohne einem dichterischen Gedanken Ausdruck geben zu wollen –, weist Schweitzer darauf hin, daß das Orgel-Choralvorspiel Bachs überall durch Motive, die sozusagen die in den Textworten der Gesänge angewandten Bilder wiedergeben, über das Gebiet der absoluten Musik hinausreicht. Bach benutzt also eine eigentliche Tonsprache, die an die Phantasie der Zuhörer appelliert. Es wäre hier wohl angebracht, etwas von dem zu zitieren, was Albert Schweitzer in seinem Buch: «Aus meinem Leben und Denken» schreibt, indem er mit begeisternder Beredsamkeit über diese Frage, welche für die Auffassung dessen, was Bach mit seiner Musik beabsichtigte, von fundamentaler Wichtigkeit ist, anführt:

«Dem Bach der Gralswächter der reinen Musik setze ich in meinem Buche denjenigen entgegen, der Dichter und Maler in Musik ist. Alles, was in den Worten des Textes liegt, das Gefühlsmäßige wie das Bildliche, will er mit größtmöglicher Lebendigkeit und Deutlichkeit in dem Material der Töne wiedergeben. Vor allem geht er darauf aus, das Bildliche in Tonlinien zu zeichnen. Er ist noch mehr Tonmaler als Tondichter. Redet der Text von Nebeln, die auf und niederwogen, von Winden, die einherbrausen, von Flüssen, die dahinrauschen, von Wellen des Sees, die sich heben und senken, von Blättern, die vom Baume sinken, von Sterbeglocken, die läuten, von dem zuversichtlichen Glauben, der in festen Schritten einherschreitet, und dem schwachen, der in unsicheren einherwankt, von Stolzen, die erniedrigt, und von Demütigen, die erhöht werden, vom Satan, der sich aufbäumt, und von Engeln, die sich auf den Wolken des Himmels wiegen: so sieht und hört man dies alles in seiner Musik.

Bach verfügt geradezu über eine Tonsprache. Es gibt bei ihm stetig wiederkehrende rhythmische Motive der friedvollen Glückseligkeit, der lebhaften Freude, des heftigen Schmerzes, des erhabenen Schmerzes.

Der Drang, dichterische und bildliche Gedanken auszudrücken, gehört zum Wesen der Musik. Sie wendet sich an die schöpferische Phantasie des Hörers und will in ihr

die Gefühlserlebnisse und die Visionen lebendig werden lassen, aus denen sie entstanden ist. Dies vermag sie aber nur, wenn der, der in der Sprache der Töne redet, das geheimnisvolle Können besitzt, sie Gedanken in einer über ihr eigentliches Ausdrucksvermögen hinausgehenden Deutlichkeit und Bestimmtheit wiedergeben zu lassen. Darin ist Bach der Größte unter den Großen.
Dichterisch und malerisch ist seine Musik, weil ihre Themen dichterischen und malerischen Vorstellungen entsprungen sind. Aus ihnen entfaltet sich dann das Tonstück in vollendeter Tonlinien-Architektur. Was seinem Wesen nach dichterische und bildliche Musik ist, stellt sich als Klang gewordene Gotik dar. Das größte an dieser urlebendigen, wunderbar plastischen, einzigartig formvollendeten Kunst ist der Geist, der von ihr ausgeht. Eine Seele, die sich aus der Unruhe der Welt nach Frieden sehnt, und Frieden schon gekostet hat, läßt darin andere an ihrem Erlebnis teilhaben.»

Es hat an Stimmen nicht gefehlt, die behaupten wollten, daß Schweitzer hiermit Bach als einen romantischen Komponisten klassifiziere. Dies Postulat hält jedoch nicht Stich. Er konstatiert nur ein faktisches, tonlineares Verhältnis – die Bildgestaltung –, das die Realität in der Musik Bachs nur noch verstärkt und sie eben nicht in romantische Nebel hüllt.
Nun ist es eine Sache für sich, eine Musikauffassung in Worten darzustellen. Sie muß durch die Verwirklichung auf dem Instrument ihre Probe bestehen. Mehrere Jahre hindurch mußte der Verfasser dieser Zeilen auf eine Gelegenheit warten, Albert Schweitzer spielen zu hören. Es gelang endlich 1922 in einer Kirche in Schweden, wo er sich auf das Konzert des Abends vorbereitete. Um nicht zu stören, nahm ich unter der Orgelempore Platz, so daß ich – von ihm ungesehen – seinem Spiel zuhören konnte. Es handelte sich um Bachs g-moll-Fuge (Peters Ausgabe, Bd. IV). Es war eine Orgelmusik wesentlich anderer Art, als ich sie gewohnt war, aber so einigermaßen, wie ich es nach dem Studium seiner Bücher erwartet hatte. Alles, was mit leerem Virtuosentum zu tun hat, lehnt er ab und spielt in Tempi langsamer als die der meisten anderen Spieler, was gleichsam der Musik ein größeres Gewicht gibt, eine Gravität, wie ich sie nie früher in Bachs Orgelmusik vernommen hatte. Die ruhigen Tempi ermöglichen ihm die Wiedergabe der einzelnen Stimmen der Polyphonie in einer klaren Phrasierung, wodurch die Stimmen teils in entgegengesetzter Phrasierung einander gegenüber aufgestellt oder in friedlicherer Zusammenarbeit durch gleichartige Phrasierungen eingeordnet werden. Man merkt hier, wie sicher Finger, Hände, Arme und Füße zur

klaren Darstellung jedes einzelnen Gliedes der Melodielinien mitwirken, so daß auch die bildgestaltenden Motive in den Choralvorspielen, die natürlich in besonderem Grad eine deutliche Phrasierung erfordern, zum Ausdruck gelangen. Das Bach-Spiel Albert Schweitzers gibt einem das Gefühl, daß er sozusagen die Linien der Musik «zeichnet», so daß sie wie ein schönes, altes Gebäude ersteht, doch nicht aus toten Steinen, sondern aus lebenden Tönen. Immer wieder habe ich mich in seine Bach-Biographie vertieft und mich seinen Theorien gegenüber etwas unsicher gefühlt, weil sie einem nüchternen Nordländer als mehr ästhetisch vorkommen als eigentlich unmittelbar musikalisch.

Hört man ihn jedoch Bachs Werke spielen, fast objektiv referierend, aber – diesem untergeordnet – zugleich höchst subjektiv, empfindet man, welch demütig dienender Künstler er ist – wie tief er in den Musikstoff eindringt und ihn an das Tageslicht emporhebt, ohne das Romantisieren, das durchweg zu Ende des vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts dem Bach-Spiel in Deutschland anhaftete. Wenn sich der Strom später einem objektiver geprägten Orgelspiel zugewendet hat, so war Albert Schweitzer einer der Bahnbrecher – wenn nicht der eigentliche Wegbereiter.

Die exklusive Stellung Albert Schweitzers unter den Orgelspielern der Gegenwart ist natürlich in erster Linie seiner eigenen Persönlichkeit sowie dem Orgelspieler-Milieu zuzuschreiben, in welchem er sich in Paris und an anderen Orten bewegte, aber – wohl noch in höherem Maße – den Orgeln, auf welchen er ausgebildet wurde: der alten Walcker-Orgel in Mulhouse und den Cavaillé-Coll-Orgeln in Paris. Es war ihm eine tiefe Freude, auf diesen Orgeln zu spielen und zugleich ihre Beschaffenheit (die alten Schleifwindladen) und ihre Funktionen (die mechanische Traktur) zu untersuchen.

Er hatte nun einmal das begeisterte Interesse seines Großvaters, des Pastors Schillinger, für den Bau und die Einrichtung der Orgel geerbt. Während er an den älteren (vor etwa 1880 gebauten) Orgeln eine ungetrübte Freude empfand, fühlte er sich von dem Klang und der Spielweise der neuen Orgeln immer mehr unbefriedigt. Der Orgelbau war in eine neue Phase eingetreten. Die «moderne» Orgel sollte erst geschaffen werden, und zwar keine handwerksmäßige, sondern eine Fabriksorgel mit pneumatisch, eventuell elektrisch fungierenden Windladen und mit höherem Druck für den Wind, der die Pfeifen zum Tönen bringt, gleichzeitig damit, daß der Klang der Pfeifen dem Klang und der Nuancierungsfähigkeit des Orchesters zustreben sollte. Albert Schweitzer

war unter den ersten, die einsahen, wohin die «Modernisierung» führen würde – sie war ein technischer Fortschritt, aber – in musikalischer Hinsicht – eine Deklassierung der Orgel. Das Streben nach technischer Vervollkommnung wurde Zweck an sich, so daß man sich nicht darum bekümmerte, daß die Orgel ein Klangwesen ist, das breit tönend sein muß und nicht – wie bei der modernisierten Orgel – hart und unplastisch erklingen soll.

Es ist schwer, sich das fehlende Verständnis der damaligen Zeit zu erklären, die Orgelfrage in ihrer Gesamtheit zu betrachten. Die Orgelbauer hatten allem Anschein nach die Verbindung mit der Orgelmusik verloren, und die Organisten, die ihre Leibwache hätten sein sollen, erkannten den Wesensunterschied zwischen Orgelmusik und Orchestermusik nicht klar. Die Einstellung zur Orgelmusik als etwas in sich unabhängig Bestehendes und von Kirchenraum und Gottesdienst Geheiligtes versagte in dem Augenblick, wo sie als Notwehr einer Irrlehre gegenüber vonnöten war.

Die modernisierende Orgelbewegung rückte Albert Schweitzer auf den Leib, als die Orgel der Stephanskirche in Mulhouse, mit welcher er seit der Studienzeit bei Eugen Münch so herzlich verbunden war, der Orgelindustrie zum Opfer fiel, so daß die eigenartige Schönheit ihres Klanges verlorenging. Dies machte auf ihn einen unauslöschlichen und schmerzlichen Eindruck und brachte ihn diesem Neuen gegenüber, das dem klassischen Orgelklang mit Vernichtung drohte, in Kampfstellung. Wo immer er einen Einfluß ausüben konnte, nahm er die Gelegenheit wahr, um Modernisierungen zu verhindern, so zum Beispiel an der St.-Thomas-Kirche in Strasbourg, deren vornehme Silbermann-Orgel er «rettete». Die Silbermann-Orgeln im Elsaß, die älteren Walcker- und Ladegast-Orgeln in Deutschland und Cavaillé-Coll-Orgeln in Frankreich entsprachen seiner Orgelanschauung. Die Zeit war solchen Ansichten nicht gerade günstig, weshalb er einige Jahre – bis 1906 – wartete, bevor er mit der von ihm seit Jahren vorbereiteten Kritik, beziehungsweise dem Protest gegen die Orgelmodernisierung einsetzte. Dies kam zum Ausdruck in dem Buch: «Deutsche und französische Orgelbaukunst und Orgelkunst», das eine Begründung der alten Windlade, der Schleifwindlade und des verhältnismäßig niedrigen Winddrucks als Voraussetzung für den «klassischen Orgelklang» enthielt und dem französischen Orgelbau die Ehre gab, weil sie an der alten, gediegenen Bauweise festhielt und sich nicht auf Experimente einließ, die die Qualität des Orgelklanges nur verringern konnten.

Als er nach 1920 auf Konzert- und Vortragsreisen in Europa herumkam, lernte er die älteren Orgeln in England, gewisse Orgeln in Dänemark, ganz besonders die zahlreichen älteren Orgeln, deren Schweden sich rühmen kann, und vor allem den märchenhaft schönen Bestand älterer Orgeln in Holland kennen und wurde dadurch in seiner vorerwähnten Orgelanschauung bestärkt.
Seine Orgelauffassung mit der Silbermann-Orgel als Ausgangspunkt mußte ihn nicht allein zu der Modernisierung der älteren Orgeln in Opposition bringen, sondern auch zu der später aufkommenden gegensätzlichen Tendenz, in der Orgel aus der Zeit Bachs das ideelle Instrument zur Ausführung der Bachschen Musik zu sehen. Diese ist jedoch für ihn eine zu archaische Orgel für diesen Gebrauch:

(« Aus meinem Leben und Denken »)
« Diese ist aber nicht die wahre Orgel, sondern nur ihr Vorläufer. Es fehlt ihr das Majestätische, das zum Wesen der Orgel gehört. Die Kunst hat absolute, nicht archaistische Ideale. Für sie gilt das Wort: ‚Wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören'.»

Seine recht entschiedene Einstellung ist nicht so zu erklären, daß er sich in der Orgelfrage nicht genügend allseitig orientiere, oder daß andere Orgeltypen ihm gleichgültig seien. Ich habe selbst Gelegenheit gehabt, ihn bei einem Besuch in Frederiksborg Schloß zu begleiten, wohin er, indem er seine kostbare Zeit opferte, einzig und allein reiste, um die dortige, 1612 von Esajas Compenius gebaute Orgel zu sehen. Nach dem, was oben angeführt ist, möchte man annehmen, daß eine solche Orgel seiner Interessensphäre fern liegen müßte. Nichtsdestoweniger war er voll flammender Begeisterung über dieses Meisterwerk aus der Barockzeit und von ihrem phantastischen und schönen Klang ganz ergriffen. Er machte gründliche Anmerkungen und stellte in Aussicht, daß er über dieses innerhalb der Orgelwelt einzigartige Instrument etwas schreiben wolle. Bisher ist dies nicht geschehen – wahrscheinlich, weil es in Anbetracht dessen, daß Albert Schweitzer auf den Grund der Dinge zu dringen sucht, umfassende Studien an Ort und Stelle erfordern würde, wozu er die Zeit nicht hat finden können. Andere und wichtigere Aufgaben riefen ihn.
Innerhalb der « Internationalen Musikgesellschaft » hielt man es für eine passende und natürliche Aufgabe, den in den Schriften Albert Schweitzers über Orgelbau geäußerten Gedanken eine konkreter ausgearbeitete Form zu geben, weshalb Guido Adler, der

Leiter des Kongresses in Wien im Mai 1909, einen von Schweitzer selbst geleiteten Ausschuß zur Ausarbeitung eines «Internationalen Regulativs für Orgelbau» vorsah. Hierin versucht man, die Prinzipien seines Buches «Deutsche und französische Orgelbaukunst und Orgelkunst» als Leitfaden für die Praxis zu organisieren, und zwar ganz besonders im Hinblick darauf, Orgeln mit dem klassischen Klang, aber gleichzeitig mit den neueren technischen Verbesserungen in bezug auf Traktur und Registratur versehen, herzustellen. Daß seine Gedanken über Orgelspiel und Orgelbau in der internationalen Musikforschung einen so vornehmen Platz erreichten, war ihm natürlich eine Freude und trug dazu bei, ihm nach außenhin größere Autorität zu verleihen. Hierbei ist daran gedacht, daß Widor, der von dem großen Musikverleger Amerikas, Schirmer in Neuyork, aufgefordert wurde, eine Ausgabe der Orgelwerke Bachs zu liefern, die Bedingung für die Übernahme der Arbeit stellte, daß auch Schweitzer als Herausgeber mitwirken sollte. Eine für amerikanische Organisten nützliche Bach-Ausgabe zu schaffen, ist eine interessante, aber keineswegs leichte Aufgabe – dies letztere, weil man in Amerika Orgeln älteren Typs so gut wie gar nicht mehr kennt. Eine einzelne Roosevelt-Orgel aus der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts soll in Neuyork noch in Gebrauch sein, aber sonst sollen alle Orgeln umgebaut oder mit modernen Windladen und elektrischer Traktur erneuert sein. Die Herausgeber haben daher die Aufgabe so angegriffen, daß das Notenbild weder mit Registrierungs- noch mit dynamischen oder Phrasierungsangaben dargestellt ist. Diese besonderen Fragen werden in einer kleinen Abhandlung für jedes Werk für sich behandelt. Es wird angegeben, mit welcher Registrierung man die Werke vermutlich auf älteren Orgeln ausgeführt hat und in wie hohem Grade man bei neueren (modernen) Orgeln eine andere Registrierung wählen kann, ohne dem Orgelstil an sich zu schaden. Widor und Schweitzer sehen beide ein, daß man in diesem Punkt Einräumungen zu machen gezwungen ist. – Aber dies wird im übrigen nicht nur bei Orgeln in Amerika, sondern auch in Europa der Fall sein, weshalb diese Bach-Ausgabe ihre Mission nicht nur in der neuen, sondern in gleichem Maße in der alten Welt hat. Bis heute liegen alle Werke, mit Ausnahme der Choralvorspiele, vor. Man rechnet jedoch damit, daß diese recht bald zur Ausgabe fertig vorliegen werden, und zwar mit einer besonderen Abhandlung über die Ausführung der Ornamente (Triller und dergleichen) versehen, eine Frage, die eingehender, sachlicher Behandlung dringend bedarf.

Albert Schweitzers Auffassung der Orgelwerke Bachs und die von ihm vorgebrachte Orgelanschauung erregten natürlich ziemlichen Widerspruch – da sie nun einmal zu der Anfang des Jahrhunderts in Deutschland dominierenden orchestralen und romantisierenden Auffassung so stark im Gegensatz standen. Daß sein ruhiges, fast primitiv klares Orgelspiel als dilettantisch geprägt beurteilt werden konnte, ist an und für sich in Anbetracht der großen Bewunderung jener Zeit für das Virtuose nicht unverständlich. Jetzt, wo er an der Schwelle der Achtziger steht, haben sich die Anschauungen hierüber wesentlich geändert.

Ebenso wie er in der Theologie und der Philosophie der selbständige Denker ist, der den Menschen aus Unsicherheit und Ratlosigkeit heraus den Weg zurückweist auf fest gebauten Grund, so genießt er in der Orgelkunst der Gegenwart hohe Anerkennung als ein großer Missionar – oder sagen wir lieber ein Prophet –, der zurückmahnt zu dem eigentlichen Wesen der Orgel und ihrer Musik. Er wünscht nicht, modern zu sein – Moden sind ihm gleichgültig –, dagegen erfüllt ihn ein starkes Streben, das Wahre der Orgelkunst, die Realität, welche sie kraft ihrer eigenen Voraussetzungen *ist*, zu erfassen. Die geisterfüllte Wirklichkeit ist in dieser Frage – wie in allen andern – das Zeichen seines Adels.

Emilius Bangert, Roskilde (Dänemark)

JOHANN SEBASTIAN BACH ALS ENDE UND ANFANG UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE GEISTIGE ENTWICKLUNG DER JUGEND

Den folgenden Aufsatz möchte ich der aus dem Gesamtkomplex «Johann Sebastian Bach» nicht wegzudenkenden größten Autorität und dem Förderer und Beweger der Bach-Pflege: ALBERT SCHWEITZER als bescheidene Gabe mit den verehrungsvollsten Grüßen und mit allen herzlichen Wünschen überreichen.

Johann Sebastian Bach, von dem Reger einmal gesagt hat, daß er «Anfang und Ende aller Musik» sei, wird im Thema meiner Ausführungen als «Ende und Anfang» bezeichnet. Ich möchte dies so verstanden wissen, daß Bach als schöpferische Erscheinung das *Ende* einer musikgeschichtlichen Epoche, nämlich der Barockzeit, ja mehr noch, daß er die Synthese der ganzen Musik, die ihm voranging, bedeutet; ferner aber, daß Bach auch *Anfang* späterer Musikepochen, ja daß er recht eigentlich als der Schlüssel zu der Musik, die ihm gefolgt ist, bezeichnet werden kann. Diese Feststellung näher zu begründen, möchte ich im folgenden versuchen.

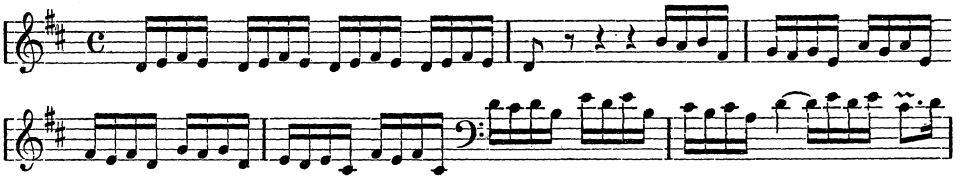
Wie sehr Bach ein «Ende» darstellt, das wird zunächst einmal deutlich aus seiner persönlichen Familiengeschichte, insofern, als seine eigenen Söhne, insbesondere Carl Philipp Emanuel und Johann Christian bei ihrer hohen musikalischen Begabung einen völlig neuen künstlerischen Weg einschlugen in sicherlich bewußter Abkehr von den künstlerischen Idealen und Zielen des Vaters. Daß solches dem Vater zweifellos schmerzlich zum Bewußtsein kam, ganz besonders als sein jüngster Sohn seinem Lebensweg entsprechend den Glauben wechselte und zum Katholizismus übertrat, ist anzunehmen. Bach stand am Ende seines Lebens künstlerisch isoliert und einsam da; und die Entwicklung der sogenannten «Mannheimer Schule» mit dem Aufkommen der sinfonischen Musik drängte ihn zwangsläufig in den Hintergrund.

Noch sinnfälliger wird die Erkenntnis, daß Bach ein «Ende» bedeutet, wenn man nur eine der wesentlichsten Formen seines Schaffens herausgreift, nämlich die Fuge, worin

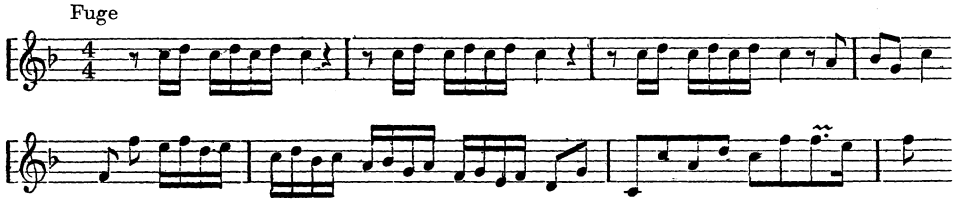
er wirklich alle Möglichkeiten und Entwicklungen dieser musikalischen Form aus der Vergangenheit zusammenfaßte und aus- und erschöpfte. Nach ihm – und ich nenne nur die Großen, wie Haydn, Mozart, Beethoven – ist die Fuge nie mehr so stark und großartig zur Ausdrucksform des Schöpfertums geworden wie bei Bach, der in seinem letzten Werke, der «Kunst der Fuge», den Schlußstein setzte unter eine lebendig gewachsene und bis zur letzten Konsequenz ausgeschöpfte musikalische Form. Dass dieser Schlußstein wiederum zum Ausgangspunkt einer neuen musikalischen Entwicklung unserer Tage werden konnte, wird an späterer Stelle noch zu behandeln sein.

Ich nenne als weitere Form die «Geistliche Kantate», welche mit Bach letzte Erfüllung fand. Wir dürfen nicht übersehen, daß er gerade in dieser Form ein reiches Erbe übernahm; ich weise nur auf die geistlichen Kantaten Buxtehudes hin, auf die geistlichen Konzerte Heinrich Schütz', Telemanns unter anderen, die sich dieser Form damals bedienten. Und doch haben wir als Musiker und auch als Hörer den Eindruck, daß in der Durchdringung der Form und in der letztgültigen Aussage innerhalb dieser Form Bach ein Schlußstein bedeutet, ein Ende, welches auch an Intensität nicht zu überbieten war.

Oder um ein drittes zu nennen: Das Gebiet der Orgelmusik als Ausdruck höchster schöpferischer Potenz fand mit Bach seinen Abschluß. Auch hier übernahm er ein reiches Erbe. Wir wissen, daß er durch seine Jugendeinflüsse, denen er ausgesetzt war, etwa in seiner Zeit in Lüneburg, dann auch durch seine Pilgerfahrt nach Lübeck, seine Reise nach Hamburg, gerade auf dem Gebiete der Orgelmusik sich sehr viele Anregungen holte von den immerhin auch bedeutenden Meistern, die dort wirkten, und deren Werke er dort kennenlernte. Daß diese Anregungen nicht nur formaler Natur sind, ist für den, der sich mit Orgelmusik beschäftigt, klar. Vielen von ihnen wird von Bach die D-dur-Fuge bekannt sein, die das spielerische und rein figurative Thema zum Ausgangspunkt hat.



Sehen wir uns daneben die F-dur-Fuge von Buxtehude an, die ebenso spielerisch anfängt, wenn auch mit anderer Figuration, dann sind da zweifellos nicht nur formale



Beziehungen, sondern auch Ähnlichkeiten des musikalischen Inhaltes vorhanden. Es lassen sich bei Böhm, bei Pachelbel und vielen anderen eine Unmenge von Beispielen anführen, die sowohl in der Form wie im Inhalt Beziehungen aufweisen. (Ich erinnere an Böhms Partita: «Ach wie flüchtig», und Bachs Partita: «Sei gegrüßet, Jesu gütig».)

Und nun lassen Sie mich noch ein Formgebiet nennen, nämlich die Klaviersuite. Auch die Klaviersuite Bachs stellt in der vollendeten Durchdringung der Form, etwa in den französischen und englischen Suiten und in den großen Partiten ein «Ende» dar, und die Sonatenform tritt danach ihren Siegeszug an. Denn wir können das, was vor Bach war, auch selbst mit der Bezeichnung «Sonate», nicht in irgendeine innere Beziehung setzen zur klassischen Sonate, wie wir sie bei Haydn, Mozart, Beethoven finden und wie sie von Carl Philipp Emanuel Bach und Johann Christian Bach mit vorbereitet wurde. Die klassische Sonate bedeutet eine absolute Abkehr auch von dem Begriff der Sonate, wie sie Bach etwa in den Triosonaten pflegte, oder sein Amtsvorgänger Kuhnau in den sogenannten «Biblischen Sonaten», die eher eine frühe Form der Programm-Musik darstellen (ich erinnere an den «Streit zwischen David und Goliath» und an die programmatische Vorlage des «Capriccio auf den Abschied eines lieben Bruders»). Die Klaviersonate löste die Suite gewissermaßen ab.

Soweit die Erwähnung der Bachschen Formen als ein Ende in der Entwicklungsgeschichte der Tonkunst. Aber auch die innere Haltung und das Ethos in Bachs Werk bedeuten ein Ende. Denn nach ihm wurde das Persönliche des künstlerischen Subjekts entscheidend für die Kunstauffassung und Gestaltung, und die Epoche der Klassik mit dem gigantischen Ringen eines Beethoven um letztgültigen Ausdruck persönlicher Intuition sowie die Epoche der Romantik mit ihrer subjektiven Ausdrucksgestalt lassen Bach als das Ende einer großen, vor ihm gewachsenen und in ihm kulminierenden Musikentwicklung erscheinen, die mit der ganzen Kraft der genialen Begabung *Über-*, nicht etwa *Un*persönliches auszudrücken bestrebt war. Ich betone das an dieser Stelle

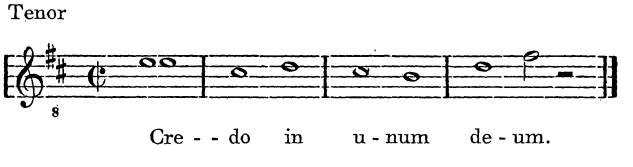
ausdrücklich, weil wir in unseren Tagen vielfach die Beobachtung machen können, daß bei den wirklich ehrlichen und großen Bemühungen um die Interpretation Bachscher Musik, auch überhaupt der alten Musik, man vom Gefühl der Verantwortung her dazu neigt, diese Musik in ein unpersönliches Stil- und Klangbild zu kleiden; und ich glaube nach meiner langen Beschäftigung mit Bach sagen zu dürfen, daß diese Kunst zwar ihre strengen Wiedergabegesetze in sich trägt, die keineswegs übersehen werden dürfen, daß sie aber nicht zu wirklichem Leben erweckt wird, wenn man sie nach dem Begriffe der sogenannten Sachlichkeit *unpersönlich* darstellt. Erst wenn die Wiedergabe in Ehrfurcht vor den Eigengesetzen des Kunstwerkes und vor den historisch-stilistischen Erfordernissen von der Hingabe der Persönlichkeit des Interpreten durchglüht und von dessen eigenem Pulsschlag belebt ist, wird man der Interpretation in überzeugender Weise gerecht werden können. Schließlich ist ja das geistig-seelische Erlebnis des Hörers das Ziel des Musizierens und nicht die bloße Wiedergabe des Notentextes.

Durch das Hindrängen zum Überpersönlichen lag der Schwerpunkt des Bachschen Schaffens in der Gottesverehrung und in der bei aller vorhandenen Vitalität und unbedingten Lebensnähe dem Metaphysischen dienenden Kunst: in der «Musica sacra». Bach vereinte als Letzter und Größter in sich die absolute Strenge der Form mit der Freiheit des persönlichen Ausdrucks in einer allgemein gültigen künstlerischen Aussage. Inwiefern ist nun aber Johann Sebastian Bach als «Anfang» musikalischer Entwicklung anzusehen? Ich möchte da zunächst eine bekannte Tatsache anführen. Von allen in unserer Zeit führenden Musikern und Komponisten haben die meisten ein unmittelbares und starkes inneres Verhältnis zu Bach. Ich weiss dies von Joh. Nep. David, von Ernst Pepping, von Schostakowitsch, von Hindemith, Werner Egk und vielen anderen. Bei der großen Verschiedenheit und absoluten Selbständigkeit dieser genannten Komponisten muß es doch tiefere Gründe haben, daß sie alle sich in irgendeiner Beziehung zu Bach empfinden. Dies ist eigentlich nur dadurch erklärlich, daß Bach in seiner künstlerischen Substanz so immens vielseitig war und sowohl die Chromatik Regers wie die klare Linearität eines David und die Selbständigkeit der Stimmführung eines Hindemith in sich trug. Ich möchte da nur zwei authentische Berichte zitieren, und zwar von Max Reger eine Briefstelle um die Jahrhundertwende an seinen Lehrer Adalbert Lindner, und aus unseren Tagen die Worte Werner Egks, die er im Bach-Jahr 1950 schrieb. Reger äußert sich folgendermaßen:

«Aber glauben Sie mir, alle die harmonischen Sachen, die man heutzutage sucht zu erfinden und die man als so großen Fortschritt anpreist, die hat unser großer unsterblicher Bach schon längst und auch viel schöner gemacht. Gewiss! Sehen Sie sich mal seine Choralvorspiele an, ob das nicht die feinste, objektivste und doch wieder auch subjektivste Musik ist!»

Und Werner Egk sagt über Bach folgendes:
«Johann Sebastian Bach bedeutet die wahre Mitte der Musik. Sein Werk vereinigt in sich den Geist des Nordens, die Sinnenhaftigkeit des Südens, die Kraft des Ostens und die Formsicherheit des Westens.»

Gerade aus diesen letzten Worten erkennen wir die Vielfalt des künstlerischen Komplexes Bach, und wie durch ihn Impulse ausgehen mußten in die Klassik, Romantik und in die Gegenwart unseres Musikschaffens. Ich möchte dies einmal fachlich mit wenigen Beispielen belegen: In der «Hohen Messe» haben wir im Credo zwei große Chorsätze, von denen im ersten das «Credo in unum deum» und im zweiten der gleiche Text in der erweiterten Form durchgeführt wird. Der erste Chor baut sich in strenger Durchführung melodisch auf dem gregorianischen Motiv des liturgischen «Credo in unum deum» auf:



während der zweite ganz akkordisch beginnend mit einem fugiert behandelten Motiv die Beethovensche ekstatische Ausdruckswelt der «Missa solemnis» streift, welch letzteres auch in der zweiten Textgestaltung des «Et expecto resurectionem mortuorum» in der gleichen Messe der Fall ist, wo Bach die Textstelle in akkordisch aufgebauter Folge hymnisch darstellt. Unmittelbar davor aber gibt er die gleiche Textstelle «et expecto» in einer mystisch-versenkten, chromatisch kühn verwobenen Art. Man könnte bei dem letzten Beispiel an eine doppelte Deutung vom katholischen und protestantischen Empfinden her denken und darin auch den überkonfessionellen Charakter dieses Werkes sehen, was man wohl niemals von einer Brucknerschen Messedeutung aussagen

könnte. Daß man in vielen musikalischen Einzelheiten Bach als Anreger und Anfang neuen musikalischen Ausdrucks ansehen muß, liegt auf der Hand. Die große Schlußfuge in der C-dur-Jupiter-Sinfonie von Mozart ist aus Bachs schöpferischem Erbe erwachsen. Da wir um die große Verehrung Mozarts für Bach wissen, allein schon aus dem Umstand, daß er bei seinem Leipziger Besuch sich von dem damaligen Thomaskantor Doles Bachs Motette «Singet» vortragen ließ, und dann aus Begeisterung und Bewunderung die Stimmen sorgfältig durchstudierte und sich eine Kopie erbat – da wir dies wissen, dürfen wir annehmen, daß Mozart mit Bachs Schaffen vertraut war und vor allem im Hinblick auf die kontrapunktische Durchformung seiner Ideen von ihm gelernt hat.

Diese Einflüsse vom Kontrapunktischen her lassen sich sehr stark auch bei dem Bach sonst so diametral entgegengesetzten Richard Wagner erkennen, und zwar ganz besonders in den «Meistersingern». Da Wagner Schüler des Thomaskantors Weinlig war, ist er natürlich auch mit Bachs Schaffensart vertraut geworden. Bei Reger finden wir, abgesehen von der bewußten Rückwendung zur Bachschen Formenwelt (insbesondere zur Choralbearbeitung und zur Fuge) eine Art der chromatischen Polyphonie, die nur von Bach angeregt sein kann. Ich nenne von Bach die 25. Variation in g-moll aus den Goldberg-Variationen, deren kühne Chromatik fast von Reger geschrieben sein könnte, oder etwa den letzten Teil des Schlußchores aus Bachs Weihnachtskantate: «Christen ätzet diesen Tag», wo die chromatischen Gegenbewegungen Zusammenklänge regerscher Art ergeben. Man tut Reger unrecht, wenn man bei ihm immer nur von chromatischer Harmonik spricht. Bei näherem Zusehen ist sehr häufig der Zusammenklang entstanden aus der Chromatik als Skala, aus der chromatisch-melodischen Fortschreitung.

In Bachs Einfluß auf die Komponisten unserer Zeit wiederum sind es vor allem die Strenge der Linearität (wie sie schon in den einfachen zweistimmigen Inventionen Bachs charakteristisch ist) und die Unerbittlichkeit der selbständigen Stimmführung, welche die Beziehung zur neuzeitlichen Musik geben.

Ich habe hier in nur wenigen charakteristischen Beispielen darzulegen versucht, wie Johann Sebastian Bach, in den alle Ströme vergangenen Musikgeschehens einmündeten, nun auch wiederum Quelle und Ausgangspunkt für die späteren Musikepochen geworden ist.

Angesichts einer solchen einmalig großen und bedeutenden Erscheinung beschäftigt uns selbstverständlich auch die Frage, wie der Einfluß dieser Kunst auf die heranwachsende Jugend unserer Tage ist. Nach zwei wirklich furchtbaren Weltkriegen hat sich eine Umwertung aller Werte vollzogen, die vor allem nicht spurlos an dem Wertbewußtsein der jüngeren Generation vorüberging. Auf allen entscheidenden Gebieten, auch des kulturellen Lebens, nahm die Jugend führenden Anteil an der Umbildung; dies trifft sowohl für die etwa 1923 beginnende Orgelreform zu sowie für die Einordnung der Bach-Pflege und des Bach-Erlebnisses in den Lebensablauf des Einzelnen und endlich für die Veränderung der gesellschaftlichen Struktur. Der große Jugendpsychologe Spranger schreibt einmal: «Jugendbewegungen sind zu jeder Zeit vorhanden. Sie werden aber dann besonders sichtbar, wenn sie nicht in der Stille der Seele verlaufen, sondern sich gesellschaftlich zusammenschließen in Jugendgruppen und Bünden. Zeiten, in denen der historische Geist sich besonders verkrustet oder in eine Sackgasse festgefahren hat, werden besonders entscheidende leidenschaftliche Bewegungen der Jugend zur Folge haben.» Diese Feststellung trifft auch auf die Bach-Pflege unserer Tage zu, die weit verschieden von dem geistigen Bach-Bild vor dem ersten Kriege und um die Jahrhundertwende ist. Wenn Hermann Hesse in seinem «Glasperlenspiel» als Symptom musikalischer Verfallszeit das Überwiegen des Sinnlichen und des Quantitativen über das Geistige nennt, so ist es begreiflich, daß sich die heutige Jugend zu Bach zurückwendet als zu dem Höhepunkt einer überwiegend geistigen und qualitativ unerreichten Kunst und sich – zumindest in ihrem besseren Teil – einer Ausrichtung ihrer künstlerischen Entwicklung im Bachschen Sinne verschreibt. Man muß sich in diesem Einfluß Bachschen Schöpfertums auf unsere Jugend klarmachen, worin überhaupt die Bewegung, Erregung und Anregung im jugendlichen Alter liegt, und da möchte ich wiederum Eduard Spranger zitieren, der schreibt: «... was ist es denn, was die Jugendbewegung zu einer Einheit bindet, innerhalb deren man über alle Gegensätze hinweg sich im wesentlichen versteht? – Es ist die Erweckung, das Wiedergeburtserlebnis, das von einem neuen, quellend lebendigen Geiste Erfülltsein. Der Enthusiasmus der Jugendlichkeit wird hier zugleich zu einem neuen Ethos. Inhaltlich nimmt es tausend verschiedene Formen an, bald pazifistisch, bald national, bald kämpferisch und radikalzerstörend. Aber der ‚Durchbruch' des ungeteilten, ungehemmten Lebensstromes durch die einseitigen, erstarrten Formen der Kultur, das ist die Kraft, die hinter allem steht.

Und diese Kraft ist nicht ästhetisch, nicht politisch, nicht wirtschaftlich-sozial, sondern ethisch-religiös im fundamentalsten Sinne. Sie erhält eine ungeheure Verstärkung dadurch, daß ein seelischer Grundzug, der an sich in der Entwicklungspsychologie des Pubertätsalters wurzelt, hier zugleich kulturerlösend wirksam werden kann und soll.»
In dichterischer Form versinnbildlicht uns Hermann Hesse in seinem bekannten Gedicht zu einer «Toccata von Bach» die Fülle Bachschen Wesens, durch die gerade die Jugend sich unmittelbar angesprochen fühlt:

Und weiter schwingt sich, gottwärts rückbezogen,
Und drängt durch aller Kreatur Getriebe
Dem Vater Geiste zu der große Drang.
Er wird zu Lust und Not, zu Sprache, Bild, Gesang,
Wölbt Welt um Welt zu Domes Siegesbogen,
Ist Trieb, ist Geist, ist Kampf und Glück, ist Liebe.

In der Tat sind diese Faktoren menschlichen Daseins in Bachs klanglich geistig-seelischer Welt beschlossen. Und diese entsentimentalisierte, von falschen Romantizismen freie, in sich starke, echte vitale und gotterfüllte Kunst ist es, die dem jugendlichen Menschen unserer Tage entspricht, jenem jugendlichen Typ, der zwar nicht ohne Gefühlsleben ist, aber nicht mehr fähig und willens ist, dieses sein Gefühlsleben unverhüllt zu zeigen, und der in der Schlichtheit und verborgenen Gefühlstiefe der Bachschen Aussage eine seinem Wesen adäquate Aussage empfindet.
Auch in rein musikalisch-technischer Hinsicht ist die Hinwendung zum Musizieren mit kleiner Besetzung, die Umschaltung vom «Quantitativen zum Qualitativen» von erzieherischer Bedeutung für die Jugend. Das Hindurchdringen zum «Wesentlichen» eines Kunstwerkes unabhängig von allem Äußeren wird dadurch gefördert und ermöglicht. Letzten Endes ist aber ein Umstand besonders maßgebend für den pädagogischen Wert Bachs für die geistige Entwicklung der Jugend, nämlich, daß in seiner Kunst, bei aller Phantasie, bei aller Lebensnähe und quellenden Erfindung doch eine selbstverständliche Ordnung und Strenge waltet und stets eine innere wie äußere Balance der wirkenden Kräfte hergestellt ist, die Maß und Ziel setzt. Eine solche einmalige Synthese ist es, die Vorbild und Erfüllung künstlerischen Erlebens bedeutet und dadurch zu einem wesentlichen Faktor geistiger Schulung und Erziehung wird.

Ich möchte zum Schluß noch zum Ausdruck bringen, daß es in meiner Eigenschaft als Thomaskantor, der ich ja dauernd in dieser unmittelbaren Berührung mit der Jugend stehe und mich um ihre menschliche und künstlerische Erziehung bemühe, für mich den höchsten Lohn bedeutet, wenn es gelingt, diesem Sehnen, welches die Jugend oft unbewußt in sich trägt, nach einem lebensvollen, in sich aber geordneten starken künstlerischen Ausdruck, Erfüllung zu geben; und ich glaube, daß man das mit nichts anderem glücklicher und fruchtbringender tun kann als mit einer lebendigen und echten Vermittlung des Bachschen Kunstwerkes.

Günther Ramin, Leipzig (Deutschland)

HOMMAGE

A l'occasion de la célébration du 80e anniversaire de mon grand ami – et de l'ami de tous les hommes – le Dr Albert Schweitzer, je lui adresse de tout cœur mes plus sincères, mes plus cordiales félicitations. Je fais des vœux pour que je puisse le féliciter à nouveau à l'occasion de son 90e anniversaire, pour le plus grand bien des idéaux humanitaires dont il est l'exemple et le symbole.

Pablo Casals, Prades (France)

REDE BEI DER VERLEIHUNG DES FRIEDENSPREISES DES DEUTSCHEN BUCHHANDELS AN ALBERT SCHWEITZER AM 16. SEPTEMBER 1951 IN DER PAULSKIRCHE ZU FRANKFURT AM MAIN

Werte Festgemeinde! Lieber Albert Schweitzer!

Zunächst eine Art von persönlicher Unterhaltung zwischen Ihnen und mir trotz den vielen Zuhörern.

Ich möchte es nicht bloß als einen liebenswürdigen Zufall, sondern als eine beziehungsreiche Fügung betrachten dürfen, daß wir uns an diesem Tag aus diesem Anlaß gegenüberstehen. Es sind über vier Jahrzehnte her, da wir uns zum ersten Male begegnet sind. Sie waren damals die Mitte eines sehr lebendigen Freundeskreises in Straßburg, zu dem ich als eine Art von Randfigur stieß. Sie waren beruflich eine Merkwürdigkeit; denn Sie waren Pfarrer und Theologiedozent und standen vor dem medizinischen Physikum, aber Sie hatten bereits ein Buch über Bach geschrieben, das die Sachkenner, die es in diesem Kreise gab – doch nicht jeder war einer –, sehr hoch würdigten. Jeder von uns war bereit, sich der starken und sicheren Gewalt Ihres eigenen Orgelspiels zu unterwerfen. Sie waren also beruflich eine «Merkwürdigkeit», die den Neuling reizen und interessieren mußte; dabei war für ihn erstaunlich, daß das wie eine Selbstverständlichkeit in Ihrem Kreis gewesen ist. Ihr Reichtum an Begabung, der gehörte dazu; man nahm ihn eben als Gegebenheit. Es war keinerlei Feierlichkeit um Sie, die später manchmal Ihr Leben zu bedrohen schien, aber doch nur schien. Die Spannung, daß Sie damals in einem Abschied aus dem Gesicherten und vor dem Aufbruch in das Ungewisse standen, die war kaum spürbar. Die überlegene Gelassenheit und Zielsicherheit Ihres Wesens hatte dies überdeckt.

Sie standen damals vor dem großen Abenteuer Ihres Lebens, in die Fährnisse und Nöte des Urwaldes zu gehen zum armen Lazarus mit der schwarzen Haut, mit seinen Krankheiten und Seuchen, mit seinen Ängsten der Seele. Das Wort «Abenteuer» würden Sie wahrscheinlich damals abgelehnt haben, auf die Seite geschoben; denn der Abenteurer,

der sucht Macht und Gewinn und Ruhm. Sie gingen in den Dienst der Ohnmacht, Sie lebten dem Verzicht, und als der Ruhm dann auf Sie doch zugeschritten kam, glitt seine Verführung an Ihnen ab. Sie wußten ihn in Ihrem Werk höchst eigentümlich zu entpersönlichen, zu versachlichen, und dieses Werk hieß Lambarene!

Also kein Abenteuer, aber ein großes Wagnis, das nicht die Selbsterhöhung, sondern die Sacherfüllung suchte und fand. Es waren in Ihnen und blieben in Ihnen viele Möglichkeiten angelegt, lieber Schweitzer, aber ich glaube, nie die des Romantikers, auch wenn mancher Sie gern romantisch sehen möchte. Sie sprechen in Ihren Erinnerungen davon, daß Sie ein «verträumtes Kind» gewesen seien, aber Sie wurden ein Mann des sehr wachen Bewußtseins und des sehr praktisch konkreten Entschlusses. Ein Wagnis also – jede echte Nachfolge Christi ist ein Wagnis. Haben Sie damit den Menschen ein «Beispiel» geben wollen?

Es mochte Ihnen nicht unwillkommen sein, daß der Weg, auf dem Ihr eigenes Herz zur Ruhe kommen sollte, wohl in anderen Herzen Unruhe weckte, aber doch nicht bloß Unruhe weckte, sondern auch Trost brachte. Denn in den verdammten und verderbten Jahren war Ihr Name, Ihr So-Sein und Ihr Da-Sein, für Zahllose in der ganzen Welt Trost und Ruhe.

Erwarten Sie, geehrte Festgemeinde, nicht den Versuch einer umfassenden Würdigung; dazu fehlt mir die eigene Mächtigkeit. Es wäre geradezu eine lügenhafte Anmaßung, wollte ich von dem literarischen Bach-Interpreten, von dem Orgelspieler und Orgelkenner, in Vergleichen wertend, etwas aussagen. Ich bin auch kein gelehrter Theologe, zwar Ehrendoktor der Theologie, aber das ist nicht so verbindlich, wie es vielleicht scheinen möchte. Aber ich habe die sehr deutliche Empfindung: wären Sie, lieber Schweitzer, in der theologischen Wissenschaft als einem umgrenzten Aufgabenkreis Ihres Denkens geblieben, die theologische Entwicklung in Deutschland hätte wahrscheinlich, ich sage wahrscheinlich, eine andere Richtung genommen. Denn wir haben das erlebt, daß die Ethik, die das zentrale Anliegen Ihres Denkens, nicht bloß Ihres Handelns, war und blieb, für manche dogmatische Verhärtung schon fast eine Art von, wie man sich modisch ausdrückt, «Säkularisation der Religion» bedeutet. Das wäre so nicht gekommen. Aber immerhin, wenn ich richtig sehe, sind auch aus Ihrer kurzen theologischen wissenschaftlichen Tätigkeit Dinge lebendig geblieben, die bei besinnlichen Menschen ihre Spuren nicht verloren haben.

Ihr Buch über die «Leben-Jesu-Forschung» ist aus der umgrenzten Literaturbetrachtung immerhin eine sublimierte Geistesgeschichte von hundertfünfzig Jahren Europa geworden, in dieser eigentümlichen Spannung vom sauberen Rationalismus zur individuellen Mystik. Sauberer Rationalismus also, ich spreche das Wort ruhig aus, das durch ein paar Jahrzehnte hindurch das Verdammungswort für Unzulänglichkeiten gewesen ist. Ich weiß nicht, wie weit auf Sie, als Sie jung waren, lieber Schweitzer, das Beispiel eines elsässischen Landsmannes von Ihnen, Oberlin, gewirkt hat, dessen arme Lazarusse nicht im Ogowetal saßen, sondern im Steintal der kargen, hohen Vogesen. An ihn, der ohne den Hintergrund des zeitgenössischen Rationalismus nach meinem Gefühl nicht zu denken ist und der zugleich, wie andere, wie Ph. M. Hahn, das noch nicht dargestellte Ineinander von Aufklärung und Mystik in sich darbot, an ihn habe ich, Sie vor den Augen, oft im Vergleich denken müssen und dann auch gespürt, wie sehr in Ihrem Wesen, wenn ich es richtig deute, die kräftigende Nahrung des 18. Jahrhunderts noch wirksam ist. Sie steht auf Ihrem Tisch, und sie ist, wie mir scheint, vitaminreicher als – Dialektik und Existentialismus. Diese mögen für ein geistiges Training des Spieles der Gedanken, der Phantasie und auch der Sprachkoketterien interessant sein, aber sie sind für das menschliche Verhalten von mir zu dir folgenlos. Die christliche Tat ist mehr als die christliche Deutung, und so wird um Ihres Urwaldmedizinertums willen Ihnen nachgesehen, daß Sie keine theologische Dogmatik aufgebaut haben. Nun haben Sie aber, zwischen Philosophie und Theologie stehend, die Ethik als Grundvoraussetzung menschlicher Gemeinschaft neu zu fundamentieren versucht. Sie selber waren und sind nicht bloß «Individualität», sondern ein Individualist, mit einem herrlichen, auch robusten Freiheitsbewußtsein und Freiheitsdrang. Ihre Ethik ist, es mag manchem seltsam klingen, Individualethik. Ich glaube, die Gruppe, der Stand, die Klasse, die Rasse, auch «das Volk» und «die Nation», alle diese Dinge oder Begriffe haben Sie im Letzten nie sehr interessiert – aber diese Menschen, dieses Schicksal. Sie sind nicht als Missionar mit gesuchter Breitenwirkung zu den Schwarzen gegangen, sondern Sie haben dem Neger Johannes, oder wie er sonstwie heißen mochte, in seiner Hilflosigkeit zu helfen versucht, mochten Sie stellvertretend sein, mochte er stellvertretend gelten im Geben und Nehmen. Sie haben für alle solche Haltung als objektivierende Formel das Wort gebraucht: «Ehrfurcht vor dem Leben.» Ich möchte es aus dem Subjektiven, auch aus Ihrem Subjektiven heraus, interpretieren dürfen als

die stolze Freiheit zur Demut vor dem Kreatürlichen, und dies nicht in einer unverbindlichen Abstraktion, sondern in einer immer gegebenen, fordernden Gegenwärtigkeit.

Aber nun sind wir hier zusammengekommen zu der Verleihung eines Friedenspreises. Das Wort Friede hat mancherlei Färbung: Gottesfrieden, Abendfrieden, Arbeitsfrieden – religiöse, sentimentale, soziale Tönung. Aber heute, hier in diesem Zeitpunkt, heißt das Wort Frieden einfach so: der Wunsch, daß nicht wieder, nicht noch einmal Krieg sei, daß das Leid, das die Menschen begleitet, von ihnen nicht technisch vertausendfacht, vermillionenfacht werde. Ist also das Wort Frieden in diesem Raum heute ausgesprochen ein «Politikum»? Ist der Schweitzer ein Politiker? Nein, das ist er nicht. Er erzählt zwar davon, daß er als Junge unendlich viel Geschichte gelesen hat, und Geschichte ist Staatengeschichte, geronnene Politik. Aber, wenn ich ihn richtig deute, hat er sich gegenüber diesen Dingen, so lebensneugierig er war, abgeschirmt, um in seinem eigentümlichen Lebensziel nicht verwirrt zu werden; und dabei ist doch natürlich auch sein Werk selber oft genug von der Politik angerührt worden.

Ich will jetzt eine Anekdote erzählen. Ich hoffe, daß Sie nicht nachher sagen, sie stimme nicht. Werner Picht hat sie einmal erzählt. Nämlich als der Goebbels in einer bemerkenswerten Instinktlosigkeit auf die Idee kam, diesen seltsamen Urwalddoktor doch auch als Attraktion in dieses Deutschland hereinzuholen für Orgelkonzerte und Vorträge, da hat er mit der tastenden Kompromißformel, an die Sie sich erinnern wollen, geschrieben: «Mit deutschem Gruß!» Sie, Schweitzer, schlossen Ihre Absage mit der souveränen Formel: «Mit zentralafrikanischem Gruß!» Das war nicht nur Ironie, sondern es war eine ebenso überlegene als – leider – erfolglose Belehrung gewesen.

Ich selber erhielt vor etwa dreizehn Jahren einen Brief von Ihnen aus Lambarene, der sich sehr freundschaftlich und nett mit meiner Naumann-Biographie auseinandersetzte. Denn irgendwie waren auch Sie von der Erscheinung dieses Mannes, der ja für Frankfurt etwas bedeutet hat, der von hier seinen Ausgang in die deutsche Geschichte wesenhaft genommen hat, berührt gewesen. Da stand die Bemerkung, Sie haben sich innerlich zu Naumann distanzieren müssen in jener Diskussion, die vor einem halben Jahrhundert geführt wurde und die dem Schicksal des armenischen Volkes galt. Naumann hatte versucht, die Staatsraison, ihren urtümlichen Anspruch, gegen die reine Liebesethik zu rechtfertigen. Ich habe mir den Brief vor ein paar Tagen herausgesucht. Er

enthält den Satz über Naumann: «Er zwingt sich, anders zu sein, als er von Natur ist.» In diesem Wort klingt an das ewige Problem einer christlichen Politik. Doch davon zu handeln, ist nicht der Sinn dieser Stunde, dieser paar Minuten, die mir gegeben sind. Dies nun ist das Merkwürdige, der Schweitzer ist kein Politiker, aber aus seiner metapolitischen Haltung ist ein Politikum im Geistigen geworden. Dies war nicht Ihr Ziel, aber es ist das Ergebnis, ein Ergebnis Ihrer Lebensarbeit, und zwar doppelschichtig.
Wem von uns das deutsch-französische Verhältnis zum europäischen Zentralproblem geworden oder, für manchen von uns, immer gewesen und geblieben ist, und zwar nicht nur eine diplomatisch-technisch gut durchformulierte Paragraphenrelation, sondern in der Aufhellung der Seelen, aller Seelen, dem ist Albert Schweitzer heute ein Symbol, das Symbol des Menschen, der von beiden Nationen geistig nahm, der beiden diente und beide reicher machte und der in beiden geliebt wird. Darüber hinaus: Ihr Weg ist nicht zu denken ohne Ihre Freunde in der Schweiz, ohne Ihre Freunde in Skandinavien. Und dann der große Eroberungszug der Liebe in die angelsächsische Welt, freilich in Amerika zum Teil vorbereitet durch das Quäkertum, das Gesinnungskräfte Ihrer Haltung in gewissem Sinne schon vorgelebt hatte. Das Urwaldspital in Französisch-Äquatorialafrika will allen gehören oder es wollen alle an ihm Anteil haben. Nun kann Schweitzer sagen: «Bitte aber, lieber Heuß, ich hätte vorher meinen Buchhalter zu Ihnen schicken sollen, damit er Ihnen darüber eine kleine Auskunft gibt, wie es mit dem Besitzbedürfnis und Hilfswillen der ganzen Welt bestellt ist.» Aber Sie begreifen, um was es mir dabei geht.
Und nun noch einmal jenes 18. Jahrhundert! Da hat man «den Weltbürger» erfunden. Später hat man ihn literarisiert, in unserer Zeit hat man ihn – ich will niemandem wehe tun – organisiert und registriert. Hier aber in diesem Mann wurde er in konkreter, phrasenloser Leistung einfach gelebt. Das hat der deutsche Verleger gespürt. Man wird nicht sagen dürfen, daß es risikolos war, als er sich in den zurückliegenden Jahren bemühte, der abgesperrten Weltluft den deutschen Raum wieder weit zu öffnen. Dafür ist ihm Dank zu sagen, wie auch für die noch nicht ganz so erfolgreiche Mühe, dem deutschen Geist draußen wieder die Achtung und Geltung zu erkämpfen. Es gab eine Zeit, in der bestimmte Leistungen der deutschen Literatur oder Wissenschaft einfach Weltbedürfnis gewesen sind. Und es ist mit ein Stück erwarteter deutscher Leistung, daß es so wieder werden wird.

Das Buch ist der nachhaltigste Wegbereiter für das innere Verstehen der Völker. Daß die Deutschen ein Volk der Übersetzer wurden, ist nicht Schwäche ihres Volkscharakters, wie eine dumpfe Lehre das einmal wollte und immer von der «Gefahr der Überfremdung» redete, sondern es steckt in unserem Volke – das ist das Großartige an ihm – die Kraft der wertenden Bereicherung. Ich glaube, daß auch darin ein Sinn des Friedenspreises liegt, gegenüber dem Heute notwendig, da bereits wieder ein seelisch abwertender Zynismus sich auf den Markt begeben will und glaubt, Erfolge zu haben. Was Ihr Dr. Knecht vorhin gesagt hat, möchte sehr in die Seelen der deutschen Verleger und Buchhändler gesprochen sein.

Er hat das alte Wort vom Buche als dem «Schwert des Geistes» etwas auf die Seite geschoben wissen wollen; er hat recht, Schwerter sind sowieso, aus militärtechnischen Gründen, in die Schaukästen der Museen abgewandert. Wir aber haben dann erlebt, daß die «Schwerter» abgelöst wurden – übrigens nicht nur bei uns in Deutschland, um der Gerechtigkeit willen, aber bei uns sonderlich – durch die Knüppel des Ungeistes. Die Bücher sollen Pflüge des Friedens sein und die Pflugschar des Geistigen soll nicht darauf achten, wo die Macht des Politischen den Grenzstein gesetzt hat, sondern ihre Furche mag den Samen erwarten, der über die Grenze hinaus in sie fällt.

Und nun, lieber Schweitzer, habe ich den Auftrag bekommen – Herr Dr. Knecht nimmt sich meiner gegenwärtigen Hilflosigkeit an und übt dabei Assistenz –, daß ich Ihnen im Namen des Börsenvereins der deutschen Verleger und Buchhändler diese Urkunde überreiche, die Dr. Knecht selber zur Verlesung bringen wird.

Theodor Heuß, Bonn (Deutschland)

AN ALBERT SCHWEITZER ZUM 14. JANUAR 1950

«Wir müssen uns anhalten, unmittelbar zu sein und die unausgesprochene Dankbarkeit zur ausgesprochenen werden zu lassen.»

Albert Schweitzer: «Aus meiner Kindheit und Jugendzeit».

Lieber Albert Schweitzer!

Jetzt wirst Du fünfundsiebzig Jahre alt und aus aller Welt kommen Würdigungen, Blumen und Gaben, die eher Samen sind als Blumen; und wenn Du sie ausstreust draußen in Lambarene im Urwaldspital, so wächst hoffentlich eine reiche Ernte daraus. Ich soll und will auch kommen zum Gratulieren, bin aber wie ein Schulkind, das seine Lektion gut kann und doch vor Befangenheit fürchtet, stecken zu bleiben. Die Befangenheit wurzelt darin, daß ich Dich zu lange kenne, um nicht zu wissen: Albert Schweitzer mag gar nicht, daß man ihn nach dem Linnéschen System bestimmt, in eine Klasse einordnet. Er mag auch nicht, daß man anderen berichtet, was man mit ihm erlebt hat. Er hat eine große Gabe persönlicher Seelsorge. Wenn man ihn nach langen Trennungsjahren wiedertrifft, so hat er vielleicht nur wenige Minuten Zeit. Aber in dieser kurzen Spanne ist er auf den Gesprächspartner so ganz eingestellt, als ob es sonst niemanden gäbe. Vielleicht findet das Treffen nach einem seiner Vorträge in einem Restaurant statt; wie ein Bienenschwarm summen die Worte der anderen Freunde um einen herum, der Kellner geht hin und her und kassiert, der Zigarrenrauch hüllt alles in Nebel ein. Aber das Objektiv von Albert Schweitzers Kamera ist trotz der ungünstigen Belichtungsverhältnisse ganz scharf auf den Einzelnen eingestellt. Dann mag er weder daß der Nachbar zuhört, noch daß man hinterher einem Dritten erzählt, was man geredet hat. Also sollte ich lieber schweigen ...

Aber da lese ich in dem kleinen Band «Aus meiner Kindheit und Jugend», das so oft auf meinem Bücherbrett fehlt, weil ich mein Exemplar schnell wieder verschenken mußte, da lese ich, man solle etwas verkünden von der Dankbarkeit, «damit es in der Welt mehr Sonne gäbe und mehr Kraft zum Guten. Hätten wir sie vor uns, die uns zum Segen geworden sind, und könnten es ihnen erzählen, wodurch sie es geworden sind, sie würden staunen über das, was aus ihrem Leben in unseres übergriff.» Nun überlege ich, was ich Dir berichten soll: den Eindruck, den Dein elterliches Pfarrhaus

in Günsbach auf mich machte, oder die Predigten, die Du als Vikar in St. Nikolai in Straßburg hieltest, als Du schon Kandidat der Medizin warst, um nach Afrika zu gehen, oder eine Abendstunde in der dunklen Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin, als Du nach dem ersten Krieg wieder in Deutschland warst und vor einem großen Kreis Orgel spieltest? Oder soll ich erzählen von einer Stunde, die ich an Deinem Krankenlager verbrachte, man hatte Dir eben das Trommelfell durchbohrt und halb benommen von Schmerzen sagtest Du gleich, wie gut es sei, wenn auch der Arzt selbst von Zeit zu Zeit solches erleiden muß, damit er nicht abgestumpft werde gegen die Schmerzen der anderen. So steigt manches Bild vor mir auf, so vielfältig, wie Deine Gaben und Kräfte es sind. Aber ich will Dir lieber eine Geschichte erzählen, von der Du nichts wissen kannst, weil Du nicht leibhaftig dabei warst.

Ich kam einmal in Berlin aus der Kirche und fuhr mit der Untergrundbahn in einen Vorort hinaus. Neben mir stand ein Zwerg; sein altes, runzliges Kindergesicht unter einem Jägerhütchen sah mißmutig drein, vielleicht weil der Rucksack zu schwer war für den verwachsenen Rücken. An der Endstation stiegen wir beide allein aus. Er ging die steile Treppe in die Höhe, auf seine Krücke gestützt, schwer keuchend. Ich wollte ihm helfen, obwohl es mir peinlich war, ihm seine Schwäche so fühlbar zu machen. Der Versuch, ihn zu stützen, mißlang, die Krücke polterte mit Getöse die Treppe hinab. Ich wandte mich um und rief dem Schalterbeamten ein dringendes «Bitte!» zu. Der sprang auf, verschloß die Schranke, kam uns nach, hob den Zwerg wie ein Kind auf den Arm und trug ihn die Treppe hinauf. – Nach zwei Stunden kam ich auf dem Rückweg wieder an seinem Schalter durch und während er mein Billett knipste, sagte er etwas verlegen: «Ich habe vorhin gleich dem kleinen Krüppel helfen wollen, aber ich habe mich geniert.» Ich antwortete: «Ach, wir genieren uns so oft nicht, wenn wir etwas Böses tun; sich zu genieren, wenn man etwas Gutes tun will, das habe ich mir schon lange abgewöhnt.» Da wurde der junge Beamte ganz betroffen und sagte: «So, jetzt habe ich meine Sonntagspredigt bekommen.» Als ich heimfuhr, stand es mir ganz klar vor Augen, daß ich die Unbefangenheit, so etwas auszusprechen, niemand anderem verdanke als Dir, Albert Schweitzer! Die ganze Fahrt hindurch meditierte ich darüber, wer nun eigentlich gepredigt habe. An jenem Sonntag war in der Kirche das Evangelium vom barmherzigen Samariter verlesen worden. Albert Schweitzer hatte mich gelehrt, was diese Gleichnisse eigentlich sind, und zwar nicht, indem er darüber sprach,

sondern indem er es durch sein Leben erwies: ihm waren sie Mahnzeichen, Wegweiser, so ähnlich, wie die im Feld aufgestellten Kruzifixe im katholischen Land.

Auf die Frage, warum Du mit dreißig Jahren ein reiches, an Erfolgen reiches Leben als theologischer akademischer Lehrer und als Orgelspieler, als Schriftsteller und Gelehrter aufgabst, um nach neuem, mühevollem Studium zu den schlafkranken Negern nach Afrika zu gehen, auf diese Frage (wie oft haben wir sie immer neu gestellt!) gabst Du die schlichte Antwort, das Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus habe sich Dir dargestellt als Ruf der afrikanischen Kranken nach dem helfenden Arzt. *Das ist die Logik der Heiligen.*

Darf ich das heut aussprechen ohne mißverstanden zu werden? Das Wort, dies schöne und tröstliche Wort hat für viele etwas Aufreizendes. Man darf von Mitlebenden als von Helden sprechen, aber man erzählt nicht die Geschichte derer, die auf dem Weg der Nachfolge Christi kämpfen, leiden, irren und siegen. Das ist sehr schade, denn wir sind so angelegt, daß uns die Wahrheiten des Evangeliums aufleuchten, nicht so oft wir sie lesen, sondern wenn sie von einem Menschen gelebt werden; oft gibt das erst den Funken.

Als das Erlebnis mit dem Zwerg mich so stark an Dich denken ließ, gerade damals führte ich eine heftige Auseinandersetzung mit Deinem berühmten Buch: «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung». Ich warf es Dir innerlich vor, daß das historische Bild Jesu sich ins Relative verflüchtige, und daß die überstarke Betonung der enttäuschten Hoffnungen der Christenheit auf die Wiederkunft des Herrn das Gebäude des Glaubens ins Wanken brächte. Ich führte diese Auseinandersetzung mit unzureichenden Mitteln, und im Grund half mir keiner dabei. An jenem Sonntag aber halfst Du mir selbst, und ich erkannte, wieviel Trägheit des Herzens darin steckt, wenn man hinter dem Religionshistoriker und Theologen, hinter dem Philosophen und Arzt nicht das Bild des Jüngers durchscheinen sieht, hinter dem Bild des Jüngers aber das des Meisters. Wer immer in der Wüste mit dem Feind kämpft, der Fallstricke aus Bibelworten zu legen versteht, dem wird jede überwundene Versuchung zu einem Engel, der ihm dient.

So möge es Dir, lieber Albert Schweitzer, an Deinem fünfundsiebzigsten Geburtstag ergehen. Wer Dich kennt, wird Dir nicht Glück wünschen, sondern Kraft, Dir nicht gratulieren, sondern danken.

† Elly Heuß-Knapp, Bonn (Deutschland)

EIN REALIST DES GEISTES

Als ich 1905 hörte, der Privatdozent der Theologie Albert Schweitzer habe angefangen, Medizin zu studieren, merkte ich auf, und als ich acht Jahre später hörte, er sei nach dem Kongo gegangen, nicht als Missionar, sondern als Arzt, um eine schlimme Krankheit zu bekämpfen, von der die Eingeborenen heimgesucht waren, nahm der Vorgang für mich einen geradezu symbolischen Charakter an. Ich hatte Schweitzer 1901 oder 1902 durch eine Abhandlung über das Abendmahlsgeheimnis kennengelernt, die mir einen tiefen Eindruck machte, weil sie Jesus mit Mysterien des jüdischen Glaubens in nahe Verbindung brachte. Ich nannte Schweitzer schon damals einen theologischen Realisten, weil er die Erscheinungen des Geistes im Zusammenhang der besonderen Glaubenswirklichkeiten sah, in die sie eingetreten waren. Jetzt, mit dem Medizinstudium und der Übersiedlung nach Lambarene, dokumentierte er sich auch mit seinem eigenen Leben als ein Realist des Geistes. Für den Realisten, den ich meine, sind die Menschen nicht fundamental so in Leib und Seele geschieden, daß er, wenn er ihnen helfen will, ausschließlich der Seele Beachtung schenken dürfte; wo ihm schweres leibliches Leiden entgegentritt, zu dessen Heilung, wenn er sich nur recht drangibt, er wesentlich beitragen zu können glaubt, fühlt er sich berufen – der rechte Arzt hat ja mit Leib und Seele in einem zu tun, das leibliche Leiden ist aber das offenkundige und bei ihm ist anzusetzen, wiewohl nicht ohne die Seele zu beteiligen. Wenn man einen Arzt wie diesen, einen, der von Haus aus Theologe ist und bestimmt, auf Lebzeit Theolog zu bleiben, fragt: «Mußt du denn nicht zunächst dich um die Seele kümmern?», antwortet er: «Eher als der Leib versteht die Seele zu warten». Und er bleibt ja damit in der Nachfolge seines Meisters, der gewiß nicht bloß um Zeichen zu geben immer wieder mit der Heilung leiblicher Gebrechen begann.

Solcher Art war Schweitzers Wirken in der Sphäre der Betätigung des Geistes im Leben. Aber auch in den Sphären des geistigen Werkes selbst blieb er der Realist. Im Mittelpunkt seiner theologischen Forschung stand stets die Verwurzelung des Urchristentums im gläubigen Willen zur Rettung der Welt und in der gläubigen Ausdeutung jenes

Zeitalters als des angehobenen Äons der Rettung. Die spiritualisierte Konzeption der Erlösung gewann für Schweitzer den Grundsinn wieder, den der faktischen Rettung des ganzen Menschen auf Erden.

Mit alledem aber war auch dies verbunden, daß die führende Idee in Schweitzers Philosophie die Ehrfurcht vor dem Menschenleben wurde. Dieser Begriff verweist uns wieder auf die leibseelische Ganzheit des einzelnen lebendigen Menschen als auf das tätig zu Ehrende und zu Fördernde. Nicht bloß die ethischen, auch die politischen Fragen werden verfehlt, wenn man sie unabhängig von der ungeheuren Realität menschlichen Lebens und Sterbens meint behandeln zu dürfen.

Auch Schweitzers Verhältnis, als Forscher und als Interpret, zu Bach, dem großen Realisten des gläubigen Geistes, ist in seinem Wesen von hier aus zu erfassen.

Uns, vor deren Augen, so sehr wie wohl in keiner früheren Zeit, Geist und Leben auseinandergeraten sind, ist es ein starker Trost und Zuspruch, daß es diesen Mann gibt, in dem sich ihr schöpfungsmäßiges Beisammensein bekundet und bewährt.

Martin Buber, Jerusalem (Israel)

ALBERT SCHWEITZER UND DIE ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

«Ihr kennt die Sache, die im ganzen jüdischen Lande geschehen ist . . . : Jesus von Nazareth, wie ihn Gott mit heiligem Geist und Kraft gesalbt hat, und der Gutes tat und . . . heilte, . . . denn Gott war mit ihm.»
(Nach Apostelgeschichte 10, 38.)

«Und der Herr hat zu mir gesagt . . . : Lass dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft ist in der Schwachheit mächtig.» (2. Kor. 12, 9–10.)

«Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.» (Matth. 5, 7.)

Es könnte verwegen scheinen, die Arbeit des Urwaldmissionars und -arztes, der als Einzelgänger ein unglaublich vielseitiges, in der Weltgeschichte wohl niemals erreichtes Liebeswerk verrichtet, mit den von vielen Millionen gepflegten Bestrebungen der ökumenischen, d. h. weltumspannenden Kirchenbewegungen zu vergleichen.

In Stichworten könnten wir die Gegensätze etwa folgendermaßen andeuten: Die offizielle Ökumene bildet einen von Kirchenmännern aus den meisten protestantischen Ländern aufgebauten, ungeheuer komplizierten Organismus, bestehend aus den angesehensten offiziellen, mit gewichtigen Machtbefugnissen ausgestatteten Würdenträgern, die durch die offiziellen Kirchenleitungen zu ihrem Amt berufen werden und ihre Tätigkeit auf ihre kirchlichen, dogmatischen und liturgischen Bereiche beschränken, auf die Leitung möglichst großer, womöglich die ganze bewohnte Erde umfassender, einheitlich dirigierter Massen ausgehen und so über einen Verwaltungsapparat verfügen, der in der Geschichte nur vom Katholizismus übertroffen wird, mit dem er manche Züge teilt, ohne jedoch seine Strenge in der Lehrausprägung und im Kirchenregimente zu erreichen.

Hervorgegangen ist die ökumenische Bewegung aus der hochkirchlichen protestantischen Strömung, welche durch Gemeinsamkeit der Lehre und kirchlicher Ordnung die verlorengegangene Einheit auf der ganzen bewohnten Erde wiederherstellen möchte. *Schweizer Lexikon, Artikel Ökumenische Bewegung.* «Ökumene» bezeichnet die

ganze bewohnte Erde, vergleiche Lukas 2, 1. An ihrer Spitze steht seit 1948 der Ökumenische Rat der Kirchen, der in Genf seinen Sitz hat und heute, *1954*, 163 Kirchen, 230 Millionen Protestanten, dazu ökumenische, d. h. weltumspannende Organisationen umfaßt, wie den Internationalen Missionsrat, den Weltbund des Christlichen Vereines junger Männer und der weiblichen Jugend, den Christlichen Studentenweltbund, den Weltverband der Sonntagsschulen und viele andere mehr. (Hans ten Doornkaat, Einheit der Kirche in ihrer Vielheit, Volkskalender für die reformierte Schweiz und ihre Diaspora, 1955, S. 55–58.)
Wie kann man diese Riesenarmee von Bundeshelfern der ökumenischen Weltbewegung dem Werke Albert Schweitzers gegenüberstellen, ohne an das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus gemahnt zu werden?

Setzen wir Schweitzers organisationsfreie Beseeltheit der offiziellen ökumenischen Bewegung vorläufig gegenüber!

Sie erschüttert uns als erlebte, erlittene und erliebte Verwirklichung des Liebesglaubens und der Glaubensliebe Jesu Christi durch folgende Merkmale: Sie ist das Werk eines Einzelnen, gegründet und geschaffen von ihm, durch ihn geleitet und finanziert (Konzerte, Bücher, Vorträge usw.), unter Mitwirkung von Freunden.

a Ihr Ursprung war das helfende Erbarmen mit den Leidenden, die bei sehr bescheidenen Verhältnissen erlebte Güte, die Dankbarkeit für empfangene geistige und materielle Hilfe, der Helferwille, besonders im Kampf des Arztes gegen die Krankheiten, die Fürsorgearbeit bei Beschränkung auf übersichtliche Gruppen zur Vermeidung von Zersplitterung.

b Ihre gedankliche Ausarbeitung pflegt Schweitzer als Liebesbetätigung in:
Medizin, Chirurgie, Psychiatrie, Tropenmedizin, Philosophie, Theologie (Leben Jesu, Paulus), Religionsgeschichte, ausgedehnter Bautätigkeit, Orgelbau, Kulturpsychologie, Kulturarbeit im weitesten Sinne.
Auch die Philosophie, der Schweitzer in seinem Denken einen beträchtlichen Teil seiner Kraft widmete, war für ihn wie die Kulturphilosophie gewissermaßen Medizin höheren Niveaus. Die Philosophie war ihm, was ihr Name besagt, Liebe zur Weisheit, nämlich zum Ausbau und Aufbau der Menschheit wie des Einzelnen. Sie soll vor dem Untergang schützen, möglichst sinn- und wertvolle Lebensgestaltung fördern, nicht nur

wirklichkeitsferne Begriffsjonglistik, die unter dem Schein der Ratio die zweifelhaften Geschäfte der vom Unbewußten beherrschten Rationalistik besorgt.[1]

So fügen sich für Schweitzer Medizin, Kulturwissenschaft, Soziologie, Ethik und Religion zu einem das physische, psychische und geistige Leben umspannenden Ganzen, das die Lebenshygiene im höchsten, tiefsten und weitesten Sinn zum Ziele hat und gleichsam Schweitzers Gesinnung zum Makrokosmos einschließt.

Daß dabei der vom Kleinsten bis zum Größten vordringende Geist Schweitzers auch im Tempel der hehrsten Kunst sein Heiligtum aufbaute, wird uns daher nicht in Erstaunen setzen. Sein Leben war ein stetiger Gottesdienst der Gesinnung und der Tat. Daher stammt die wundervolle Geschlossenheit seiner Persönlichkeit. Aus dieser Quelle sprudelt der Segen der von Millionen seiner Anhänger ausgegangen ist und mehr und mehr in die wahre Ökumene strömt, deren Zentrum die Liebe Christi bildet.

c Missionarische Arbeit im engeren Sinne (Pflanzung gesunden Glaubens, Überwindung lebensfeindlichen Unglaubens).

d Bepflanzung und Unterhalt des 90 ha messenden Grundstückes zur Milderung der drohenden Hungersnöte für Kranke und Gesunde, sowie für den Unterhalt der notwendigen Hilfspersonen (Begleiter der Kranken usw.), Beschaffung und Aushändigung der übrigen, oft schwer erhältlichen Nahrungsmittel und Medikamente.

e Handwerkliche Arbeiten, wie Instandstellung von Pumpen und anderer maschineller Einrichtungen.

f Schriftstellerei im Umfang von vielen tausend Seiten.

g Ausgedehnte Vortragstätigkeit in vielen Ländern.

h Künstlerische Betätigung von Weltruf (Orgelkonzerte, Bach-Biographie, Bach-Ausgaben, Goethe-Studien usw.).

i Zeitraubende Geldsammlungen für sein Werk.

So geht Schweitzers Arbeitsleistung, die wir nur unvollständig angeben, ins Unbegreifliche. Er diente mit Hingabe seiner ganzen Persönlichkeit und aus allen seinen Kräften.

---

[1] *Vergleiche meinen Aufsatz «Die Rolle des Unbewußten im philosophischen Denken»; Dialectica, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Erkenntnis, Zürich 33, Bd. I, Nr. 3 (1947).*

Als Dozent der Theologie an der protestantischen Fakultät Straßburg, Inhaber eines bei aller Schlichtheit auskömmlichen und ihn befriedigenden Pfarramtes, ließ er alles im Stich und erwählte 1905–1913 das zeitraubendste Studium, dasjenige der Medizin, da er hoffte, sich auf diesem Wege am unmittelbarsten und wirksamsten den Kranken in dienender Liebe hingeben zu können.

Ihm lag nichts an Geld und Gut, an Ruhm und Ehre, er wollte nur Not, materielle und geistige Not anderer bestmöglich überwinden helfen. Er verzichtete auf die allermeisten Kulturgüter, ging ins glühend heisse, höchst ungesunde Afrika, um den hilflosen Schwarzen aus ihren furchtbaren Leiden zu helfen und einen kleinen Teil des entsetzlichen Unrechtes wiedergutzumachen, das die Weißen, auch die sogenannten Christen, über ihre unglücklichen schwarzen Brüder gebracht hatten.

Sein Mut hielt auch den schwersten Anfechtungen stand. Nach dem Ersten Weltkrieg schrieb er: «Zwar ist mein Werk, wie ich es gegründet hatte, im Kriege zusammengebrochen. Dennoch bleibe ich mutig. Das Elend, das ich gesehen, gibt mir die Kraft dazu, und der Glaube an die Menschen hält meine Zuversicht aufrecht.» *(Seaver, S. 82.)*

Und wie hat er als Arzt und Fürsorger seiner Pfleglinge gewirkt! Welche ungeheuern Opfer hat er aus seiner Dürftigkeit dargebracht! Durch Konzerte, Vorträge, Schreiben umfangreicher Bücher und eine Riesensumme von Briefen und Kollekten brachte er die Mittel zum Aufbau seiner sich beständig steigernden Liebeswerke zum Wohl der Leidenden auf bis ins höchste Alter. Noch im Juli 1954 gab er im Elsaß Konzerte, die mit tiefer, frommer Dankbarkeit entgegengenommen wurden.

Er, ein Einzelner, nicht wie gewisse Führer der Ökumene in Palästen wohnend, sondern in einem afrikanischen Dorfe von Baracken hausend, die er zum großen Teile mit eigenen Händen in ihm mildtätig zugewiesenem Erdreich aufbaute, ein Bettelmönch ohne Ornat, ohne Ordensbesitz, ohne die Mittel, herrliche Kirchenbauten und imposante, glänzende Niederlassungen ins Leben zu rufen! Seine Diener waren im wesentlichen Wilde, seine Autoritäten Bücher, theologische, philosophische Bände, vor allem aber seine praktischen Erfahrungen, die er sich in jahrzehntelangen, unaufhörlich gesteigerten Arbeiten erworben hatte. Sein ganzer Reichtum bestand aus bettelarmen, kranken Primitiven, die ihn zum Dank für Rettung aus Todesqualen bestahlen und ihm das wenige zu nehmen versuchten, das er mit harter Arbeit erworben hatte, um ihre Nöte

zu lindern. Er handelte nach dem Dichterwort: «Armut gibt der Armut gern!» Dabei wurde er innerlich reich.

Und dieser Mann, der schon in jungen Jahren mit Ehrungen überschüttet worden war, wie sie in diesem Alter wenigen zuteil wurden, dem gesicherte Stellungen, Professuren, künstlerische Erfolge winkten, die ihm Bewunderung und Berühmtheit in Fülle eingetragen hätten, achtete all diese Vorteile für nichts, um in helfender Liebe sich voll ausgeben zu können. Dieser Kulturförderer größten Stiles hat alles dahingegeben, um sein Leben für schwer leidende, hilflos kranke Kulturlose einzusetzen.

Dieser Verschwender allergrößten Stiles in den Augen der Welt, dieser schlichte elsässische Pfarrerssohn aus dem kleinen Günsbach ist einer der größten Zeitgenossen geworden, der innerlich Reichsten und Vornehmsten, vor dem die ökumenischen Magnaten dieser Welt sich zu verneigen Grund genug haben. Seine Kulturarbeit geht nach Umfang und Tiefe ins Wunderbare, und es tat ihm sehr leid, sein Werk nicht noch viel weiter ausdehnen zu können.

Das Menschentum unseres Albert Schweitzer verkörpert den Liebesglauben und die Glaubensliebe Jesu Christi in einer Reinheit und Kraft, die außer ihm wohl keiner unter den Lebenden zu verwirklichen imstande war. Wir haben ihn insgeheim in Scherz und tiefem Ernst den *Albertus Magnus evangelicus* genannt. Laut durften wir es nicht sagen, da er es nicht geduldet hätte. Aber im Grunde taten wir es mit innigster Verehrung, Dankbarkeit und Bewunderung. Wie viel Gotteskräfte sind in dem bescheidenen, auf irdische Güter verzichtenden Mann den Menschen geschenkt worden!

Wir wollen ihn nicht vergöttern, aber wir danken Gott für diesen unvergleichlichen Menschen, der in so einzigartiger Weise bis ins hohe Alter wahrmachte das Wort: «Das Reich Gottes besteht nicht in Worten, sondern in Kraft», und dem das Siegel edelster Ökumenität von höchster Hand aufgedrückt worden ist.

Die Weltpresse hat ihn oft als den *vielseitigsten* und *bedeutendsten Menschen* der Gegenwart gepriesen. Und sie tat es mit Recht, da die Farbenpracht dieses Geistes sich niemals in Plattheit verzettelte, sondern sonnenhaft in allem, was er tat, eine unerhörte Meisterschaft ausstrahlte.

Er erlebte, ich möchte eher sagen: er *erliebte* und *erlitt* in aller Schlichtheit und Echtheit eine Größe, die auch das geringste seiner Werke adelt und sich mehr und mehr segensreich über die Erde ausbreitet.

Schon als Kind hegte er tiefstes Mitleid mit Menschen und Tieren. Er litt mit ihnen und für sie, damit sie nicht leiden müssen. Noch im Greisenalter (1948) schreibt er: «So lange ich zurückblicken kann, habe ich unter dem vielen Elend, das ich in der Welt sah, gelitten. Unbefangene jugendliche Lebensfreude habe ich eigentlich nie gekannt.» *Emil Lind, Albert Schweitzer, 1948, S. 160.* Er litt als Missionar mit der in der Erdgrube vom Pfahl des bauenden Negers bedrohten Ameise und allerlei Ungetier, das andere für ekelhaft hielten, und eilte, die hilflosen kleinen Gotteswunder mit eigenen Händen zu erretten, die ihm tiefste Ehrfurcht vor dem Leben einflößten.

Er lebte in einer Welt göttlicher Wunder, wo der flache Geist leer ausgeht. Ihn trieb sein ungeheurer Helferwille zu unaufhörlichem Dienen. Sein Schauen war ihm ein Aufdecken unermeßlicher Liebe, eine Offenbarung göttlicher Weisheit und Schönheit. Aber er konnte der Gaben nicht ohne *Auf*gaben froh werden. Der *gebende* war ihm zugleich der *auf*gebende und *ver*gebende Gott. Er ging als Arzt und Retter durch die Welt, als *Beauftragter des Heilandes*, als *Verwalter höchster göttlicher Geheimnisse*, als *Priester*, der ein *officium sanctissimum* verwaltet.

Hatte Gott sein überaus schlichtes Dasein, das vielen mit Glücksgütern Gesegneten armselig erschienen wäre und oft unter schweren Sorgen der Dürftigkeit, ja Armut und unter Schulden litt, so war es dem Missionar selbstverständlich, daß er mit Aufbietung aller Kräfte den leidenden Geschöpfen als *Arzt* half. Vor allem wollte er das unsägliche Elend, das die Weißen über die Farbigen gebracht hatten, mit Einsatz aller seiner Kräfte wiedergutmachen.

Am 25. April 1934 berichtete er mir, daß ständig 350 Kranke in seinem Spital verpflegt werden und er im letzten Jahr 624 Operationen mit seinem Schweizer Kollegen Dr. Lauterburg und einem lutherischen Arzt zusammen ausführte. Einmal meldete er, daß bei der herrschenden Gluthitze sein Gedächtnis übel mitgenommen sei. Ein andermal äußert er: «Ich brauche sehr viel Nachsicht, da ich ja wohl die Seele pflege, aber nicht das Leben eines normalen Menschen führe.» (Letztes Wort unsicher.)

Zur Zeit schwerer Erkrankung seiner Frau schließt er einen an mich gerichteten ergreifenden Brief mit den Worten: «Erfülle einem armen Menschen meinen Willen, ich bitte Dich todmüde und todtraurig.»

Als ihm 1953 die höchste wissenschaftliche Auszeichnung, der Nobelpreis, zugefallen war, da verwendete er die ganze Geldsumme zur Gründung eines Asyls für Aussätzige,

deren Pflege ihm die dringendste Notwendigkeit schien. Keine ärztliche Aufgabe ist ihm zu peinlich. Er operierte, solange die Kräfte und das Augenlicht reichten, befreite von ihrer Elephantiasis Unglückliche, die ihr bis gegen 40 kg schweres Geschwür unter Schmerzen mit sich herumschleppen mußten, *Albert Schweitzer, Das Spital im Urwald, S. 14; Elsa Lauterburg-Bonjour, Lambarene, 1931, S. 15*, so daß solche, die zuvor schon den Eindruck des Alterns gemacht hatten und nicht mehr gehen konnten, nachher das Spital als junge, rüstige Männer verließen. Er suchte die von der schrecklichen Schlafkrankheit Befallenen zu befreien. Er erlöste die von unvorstellbaren Schmerzen dem Tod nahe gerückten Unglücklichen von ihren eingeklemmten und entzündeten Hernien; «er macht, wie die Schwarzen jubelten, (durch Narkose) zuerst tot, und dann heilt er». So übte er größere Liebe als der barmherzige Samariter, der Öl und Wein in die Wunden des ausgeplünderten Hilflosen goß. Auch der geisteskranken Schwarzen und Weißen nahm er sich, so gut es seine geringen Mittel irgend erlaubten, liebevoll an, wie auch der von den häufigen Tropenkrankheiten und Verwundungen durch wilde Tiere Heimgesuchten.

Um seinen ökumenischen, sich immer weiter ausbreitenden Liebespflichten zu genügen, mußte er, der in der Dorf- und Realschule ein mittelmäßiger, im Gymnasium zunächst wegen Trägheit, Verträumtheit und Mangel an Selbstvertrauen sowie infolge ungenügender Vorbereitung auf die neue Schule ein schlechter Schüler war, dessen Vater der Rektor Wegnahme des Knaben aus dem Lehrinstitut empfahl, bis ein ausgezeichneter Lehrer (Dr. Wehmann) durch seinen Pflichternst den Gefährdeten hinzureißen verstund, fortan bis ins höchste Alter ein gewaltiges, fast erdrückendes Arbeitspensum auf seinen breiten Schultern tragen.

Es ist nicht möglich, Schweitzers wissenschaftliche Arbeit in ihrer ganzen Weltweite zu verfolgen. Von philosophischen Arbeiten, die ihm besonders wichtigt waren, wären zu erwähnen seine Kant-Studien, seine Schriften *Verfall und Wiederaufbau der Kultur, Über Kultur und Ethik*, eine Monographie, die Fritz Buri scharfsinnig und mit großer Sorgfalt einer weitern Leserwelt zugänglich zu machen verstund; ebenso ist Martin Werners wertvolle Studie *Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer (1924)* dankbar zu erwähnen.

Als einen Meister der das Charakteristische herausarbeitenden Zusammenfassung hören wir Schweitzer in seiner kurzen Vortragsserie *Das Christentum und die Weltreligionen.*

Seine packende Erzählergabe bringt er zum Ausdruck in dem Erstlingsgeschenk *Zwischen Wasser und Urwald* und in der schönen Jugendgabe *Aus meiner Kindheit und Jugendzeit*, die er mir, müde auf dem Sofa liegend, aber mit hinreißender Frische diktierte, um sie in sorgfältiger Ausarbeitung den jungen Leuten und dem Volk auf den Gabentisch zu legen. Dieses schlichte Denkmal seiner Jugend, in der er sich und seine frühesten Erinnerungen auf den Acker der Welt warf, enthält bereits viele Grundgedanken seiner Lebensauffassung. Was seine späteren Werke hinzufügen, ist zum großen Teil die theoretisch ausgereifte Frucht seines damaligen Denkens und Fühlens.

Unter Schweitzers theologischen Schöpfungen leuchten hervor die epochemachenden, mit stupender Gelehrsamkeit verfaßten Bücher über Jesus: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* und über Paulus: *Die Mystik des Apostels Paulus.* In beiden Monumentalwerken legt Schweitzer stärkstes Gewicht auf die Durchführung ihrer konsequenten eschatologischen, und zwar *nahe-eschatologischen* Orientierung. Über die Mystik des Paulus hielt er am 29. Mai 1929 trotz schwerer Ermüdung in der Gesellschaft freigesinnter Theologen in Zürich ohne Notizen einen Vortrag, der über zweiunddreiviertel Stunden dauerte und durch seinen Gehalt, wie durch sein Feuer die Zuhörer in Bewunderung versetzte. Die Versicherung des allernächstens durch Gottes übernatürlich erfolgenden Einbruches der übernatürlichen Weltordnung, Reich Gottes genannt, beherrschte darnach die zentrale Geisteswelt Jesu und seines größten Apostels, wie auch des gesamten Urchristentums, was eine Umwälzung der neutestamentlichen Theologie, aber auch eine weitgehende Neubahnung der Auffassung der Geisteswelt des Urchristentums herbeiführen mußte.

Während die Ethik Jesu zu einer Interims-Weissagung wurde und das augenscheinliche Ausbleiben der in den Vordergrund gestellten Prophezeiungen die unbedingte Zuverlässigkeit des Meisters auf eine für viele Gläubige zu harte Probe stellte, hielten andere Theologen Schweitzers Funde für ein geradezu providentielles Gottesgeschenk von hohem Werte für die ganze Christenheit und Kulturwelt.

Um Schweitzers literarisches Werk machten sich vor allem hochverdient die schon erwähnten Theologieprofessoren Martin Werner, *Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer, 1924*, und Fritz Buri, *Christentum und Kultur bei Albert Schweitzer, 1941*, 2. Kapitel, S. 31–50.

Schon das rätselhafte Vielwissen des an der Spitze des fortschrittlichen Denkens Stehenden macht Schweitzer zu einem Phänomen an Gelehrsamkeit und verrät eine Arbeitskraft, die diejenige eines gewöhnlichen Menschen weit überragt. Wer einen Einblick in die wissenschaftliche Arbeitsleidenschaft dieses Denkers hatte, dem die Tiefe und Redlichkeit stets über alles gingen, mußte befürchten, daß seine ungeheure Spannkraft zusammenbrechen müsse. Briefe aus Lambarene und Europa an mich reden von der «grausigen Müdigkeit» des Arbeitstitanen. Nur ein paar Beispiele aus dem Erholungsurlaub, nach größter zeitraubender Missionsarbeit unter den kranken Pfleglingen: Am 29. September 1922 schreibt mir Schweitzer im Telegrammstil:

«Schwere Müdigkeitskrise für dringende Korrespondenz. Seit drei Tagen in Straßburg beim Montieren meiner Wellblechbaracke. Jetzt auf Reise für drei Tage auf einen Sonntag in Gemeinden des Nordelsaßes: Montags nach Hause. Und dann ausgeschlafen, bis ich Mittwoch und Donnerstag die Manuskripte korrigiere. Habe verzweifelte Anstrengungen gemacht, es gleich anfangs zu tun. Aber Kraft reicht nicht.»

Eines Tages berichtet er mir aus Schweden: «Ich arbeite über meine Kraft, schreibe über 70 Briefe jede Woche, um Vorträge und Konzerte zu veranstalten. Die furchtbaren Distanzen! Es ist keine Existenz mehr! Sowie ich nicht alles selber tue, habe ich schwere Einbuße... Habe schreckliche Wochen durchgemacht. In einem Sack schleife ich vier Kilo unbeantworteter Briefe mit! Jeden Tag an einem andern Ort!

Aber die ökonomische Lage verschlechtert sich auch hier jeden Tag.

Die Nacht nach dem (scil. gestrigen) Vortrag habe ich bis drei Uhr morgens Briefe geschrieben, und dann saß ich nach drei Stunden Schlaf in der Bahn!»

Auch für die *analytische Seelsorge* bezeugte er mir größtes Interesse. Dabei betonte er mit Recht: «Andere zu analysieren – es sei denn, um geistig verwirrten Menschen wieder zurechtzuhelfen – ist ein unvornehmes Beginnen.» *Aus Kindheit und Jugendzeit, S. 65; Oskar Kraus, Albert Schweitzer, sein Werk und seine Weltanschauung, 1926, S. 14.*

Seine Ausspannungen gewann er vor allem aus dem mit unendlicher Liebe und Hingabe gepflegten Evangelium und den Schriften des Paulus. Was andern eine mühsame gelehrte Arbeit war, bedeutete für ihn eine nie versiegende Freudenquelle. War er auf dem Nullpunkt seiner Kräfte angelangt, nach schwierigen ärztlichen Arbeiten, nach seinen ihm an sich gar nicht liegenden Einkäufen der schwer zu beschaffenden Lebensmittel für seine mehrhundertköpfige Missionsfamilie, nach seinen teils eigenhändig

geschaffenen, teils nach eigener Konstruktion erfolgten Bauwerken, die sich zuletzt auf ihrer 46 vermehrten, war er nach viel zu langem Tagewerk erschöpft, so zog er sein Pedalklavier aus seiner Blechkiste hervor und spielte mit seinen Meisterhänden Bach. *A. Schweitzer, Das Spital im Urwald, S. 19.* Als ihm während des Ersten Weltkrieges auch diese musikalischen Freuden versagt waren, erquickte er sich statt an einem Musikinstrument an einem gewöhnlichen Tisch und auf dem Fußboden aus den von ihm herausgegebenen Fugen Bachs. Dann kehrte in seine Seele frommer Friede ein. Diese Andachtsstunden des einsamen, heimatlosen Kriegsgefangenen befähigten ihn, nach Friedensschluß jene im Aufblick zu Gott auswendig gelernten Stücke mit der früheren Virtuosität zu spielen, ich sagte lieber: zu beten. So hat der Gefangene, der sich um des Gewissens willen weigerte, ein unwahres politisches Zeugnis abzulegen, ein herrliches Freiheitszeugnis abgelegt. Wohl mußte er seine geliebte Orgel, zu deren Umgestaltung er so epochemachende Werke geschaffen hatte, lange Jahre völlig entbehren, aber keine Gewalt der Menschen konnte ihm seine in herrliche Klänge gekleidete Andacht in Tönen entreissen. Es war ein Dankesopfer, das wie ein Gottesdienst im weihevollsten Münster zum Höchsten emporstieg und ihn tausendfach entschädigte für den ihm von strenggläubiger Seite entgegengeschleuderten Vorwurf, er sei nicht *christusgläubig*, und die Christen seien vor diesem Ungläubigen zu warnen, der seinen Freisinn vor aller Welt bekannte. Ohne diese *Frei-Innigkeit* in Christus wäre er nicht eine ökumenische Macht geworden. Diese schon in seinen Kinderjahren auftauchende Verschmelzung der Liebe Christi gehört mit seiner frei gerichteten Frömmigkeit zusammen, wie ich es in meinem Buche *Das Christentum und die Angst, 1944, S. 405, 429, 432, 445, 448, 451, 471, 506,* psychologisch und im Geiste Schweitzers darzustellen versuchte; beide sind unzertrennlich und zählen zu den fundamentalen Zügen seiner Ökumenität. Wer dies nicht versteht, hat Schweitzer nicht verstanden.

Leider verbietet der zur Verfügung stehende Raum, diese Frei-Innigkeit unseres heute noch von orthodoxen Kreisen als unverzeihlicher Ketzer gebrandmarkter Irrgläubiger weiter auszuführen. Viele haben sich wegen seiner ethischen Christus-Mystik darüber getröstet, daß Schweitzer manche Dogmen der traditionellen Gotteslehre, zum Beispiel die Theodikee und einen selbstgemodelten Vorsehungs- und Weissagungsglauben, ablehne und auch dem eschatologischen spätjüdisch gefärbten Glauben gegenüber sich zurückhaltend äußert.

Zusammenfassender Abschluß:
Ökumenische Züge und Ziele bei Albert Schweitzer

Bevor wir die positiven Merkmale der freien Ökumene in Thesenform vorlegen, seien uns einige aufklärende Vorbemerkungen vergönnt, die uns vor Mißverständnissen schützen sollen.

Trotz der abgrundtiefen Unterschiede zwischen der kirchlichen und der freien Ökumene Schweitzers ist die Beziehung zwischen beiden im wesentlichen friedlich, wenn auch gegen seinen Willen meistens ohne Lebendigkeit.

Dagegen gähnt eine Kluft zwischen der religionsgeschichtlichen und liberalen Richtung der älteren Theologie (Reformtheologie) Schweitzers und dem Urwalddenker von Lambarene, wobei jedoch die unbegrenzte Bewunderung, Dankbarkeit und Verehrung des heroischen Kämpfers für Wahrheit und Menschenwohl nicht die geringste Einbuße erlitt, sondern immer nur stieg. Die frei-innige junge Generation windet ihm wie die ältere Kränze, liebt und ehrt ihn, wie keinen zweiten unter den Lebenden. Auch Walter Nigg, für den der religiöse Liberalismus nur noch als «lichtvolle Erinnerung an eine schöne Vergangenheit zu existieren scheint», *W. Nigg, Geschichte des religiösen Liberalismus, 1937, S. 401*, spendet Schweitzer enthusiastisches Lob: «Er ist eine überaus mächtige Persönlichkeit, die wie ein Sturmwind dahinfährt und in der heutigen degenerierten Zeit wie eine kraftstrotzende Renaissancegestalt anmutet.» *Ebenda S. 259.* «Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung ist eines der wertvollsten Bücher, die je geschrieben wurden.» «Schweitzer verwandelte den lauwarmen Teich der modernen Theologie (!) wieder in einen kristallklaren Bergsee, in welchem sich alles aufs wunderbarste widerspiegelt.» *S. 260.* «Er hat seine Forderung nach einem ‚neuen Rationalismus' auf geniale Weise mit dem Suchen nach einer neuen Mystik verbunden: alles Denken, das in die Tiefe geht, endet in ethischer Mystik.»

Schweitzers Ablehnung des religiösen Liberalismus ist allerdings radikal genug: «Der Jesus von Nazareth, der als Messias auftrat, die Sittlichkeit des Gottesreiches verkündete und starb, um seinem Werke die Weihe zu geben, hat nie existiert. Es ist eine Gestalt, die vom Rationalismus entworfen, vom Liberalismus belebt und von der modernen Theologie in ein geschichtliches Gewand gekleidet wurde. Dieses Bild ist... in sich selbst zusammengefallen.» *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung 2, S. 631.*

Dabei aber gibt er zu: «Man kann es nicht hoch genug anschlagen, was die Leben-Jesu-Forschung geleistet hat. Sie bedeutet eine einzig große Wahrhaftigkeitstat, eines der bedeutendsten Ereignisse in dem gesamten Geistesleben der Menschheit.» *S. 632.* Und nun sei es uns vergönnt, einige Kardinalpunkte der Weisheit unseres universellsten Denkers und schärfsten Kritikers in Worte zu fassen!

Weltumfassendes Prinzip, Ausdruck höchster Ökumenität ist für Schweitzer das helfende Erbarmen für alle Lebewesen. Schärfste Formulierung gewährt er dieser Idee durch die Worte «Ehrfurcht vor dem Leben». Man hat diese Formel der kantischen Trockenheit geziehen und die warmen Jesus-Worte von der Liebe dagegen ausgespielt. Ein Mißverständnis! Man muß den Heroldsruf ins Schweitzerische übersetzen, d.h. sie als Herzensgeständnis eines hochbegnadeten Heros der Liebe deuten.

Schweitzer will die Schwierigkeit beseitigen mit den Sätzen: «Ethik ist Mitleid. Alles Leben ist Leiden. Der wissend gewordene Wille zum Leben ist also von tiefem Mitleid mit allen Geschöpfen ergriffen. Er erlebt nicht nur das Weh der Menschen, sondern auch das der Kreatur überhaupt. Was man in der gewöhnlichen Ethik als ‚Liebe' bezeichnet, ist seinem wahren Wesen nach Mitleid.» *Seaver, S. 329. Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist die ins Universale erweiterte Ethik der Liebe. Seaver, S. 330.*

Schweitzer wäre gerne 1934 mit Kagawa zusammen nach China gereist, um eine Hilfsorganisation für die Opfer der großen Überschwemmungen durchzuführen, war aber durch sein Missionswerk gebunden und mußte sich bedauernd entschuldigen, «seine Kraft erlaube ihm wohl, in der alten Wagendeichsel weiterzulaufen, aber wie ein alter Karrengaul könne er nicht mehr so gut in einer neuen Deichsel laufen.» *Seaver, S. 175.*

Die Ethik gelangt also nach Schweitzer «zur Religion der Liebe Jesu und kann keine andere sinnvolle Beziehung zu andern Wesen entdecken, als diejenige der Liebe, indem ich mein eigenes und fremdes Leben widme in Hilfsbereitschaft und Liebe; denn beides gehört zusammen.» *Seaver, S. 389.* Schweitzers Credo will somit im Grunde nur die Formel Jesu erneuern: «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!»

Ein herrliches Denkmal dieser Bruderliebe richtete Schweitzer auf in der Gründung der «Bruderschaft der vom Schmerz Gezeichneten». Buri nennt es mit Recht «eines der gewaltigsten Dokumente der Humanität». *Albert Schweitzer und unsere Zeit, S. 44.* Schweitzer faßt es in die Worte: «Die, die an sich erfuhren, was Angst und körper-

liches Weh sind, gehören in der ganzen Welt zusammen. Ein geheimnisvolles Band verbindet sie. Miteinander kennen sie das Grausige, dem der Mensch unterworfen sein kann, und miteinander die Sehnsucht, vom Schmerze frei zu werden. Wer vom Schmerz erlöst wurde, darf nicht meinen, er sei nun wieder frei und könne unbefangen ins Leben zurücktreten, wie er vordem darin stand. Wissend geworden über Schmerz und Angst, muß er mithelfen, dem Schmerz und der Angst zu begegnen, soweit Menschenmacht etwas über sie vermag, und anderen Erlösung bringen, wie ihm Erlösung ward.» «Die Mutter, die es ärztlicher Hilfe verdankt, daß ihr Kind noch ihr und nicht der kalten Erde gehört, muß mithelfen, daß der armen Mutter da, wo noch keine Ärzte sind, durch einen Arzt erspart bleiben könne, was ihr erspart blieb.» *Buri, S. 45.* «Was du an Gesundheit, an Gaben, an Leistungsfähigkeit, an Erfolg, an schöner Kindheit, an harmonischen häuslichen Verhältnissen mehr empfangen hast als andere, darfst du nicht als selbstverständlich hinnehmen. Du mußt einen Preis dafür entrichten. Außergewöhnliche Hingabe von Leben an Leben mußt du leisten.» *S. 46.*

«Allen aber, in welcher Lebenslage sie sich auch befinden mögen, tut die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben dies an, daß sie sie zwingt, fort und fort mit allen Lebensschicksalen, die sich um sie herum abspielen, innerlich beschäftigt zu sein, und dem Menschen, der einen Menschen braucht, sich als Mensch zu geben.» *Schweitzer, Kultur und Ethik, S. 254.* «Geistige Macht haben wir nur, wenn uns die Menschen anmerken, daß wir nicht kalt nach ein für allemal festgelegtem Prinzip entscheiden, sondern in jedem einzelnen Falle um unsere Humanität kämpfen.» *Schweitzer, a. a. O., S. 259, Buri, S. 47.* Buri schließt seine vortrefflichen Ausführungen mit *Schweitzers Credo:* «In dieser Zeit, wo Gewalttätigkeit, in Lüge gekleidet, so unheimlich wie noch nie auf dem Throne der Welt sitzt, bleibe ich dennoch überzeugt, daß Wahrheit, Liebe, Friedfertigkeit, Sanftmut und Gütigkeit *die* Gewalt sind, die über aller Gewalt ist. Ihnen wird die Welt gehören, wenn nur genug Menschen die Gedanken der Liebe, der Wahrheit, der Friedfertigkeit und der Sanftmut rein und stark und stetig genug denken und leben.» *Schweitzer, Aus meiner Kindheit und Jugendzeit, 1924, S. 63.*

Die von Schweitzer angestrebte Ökumenität läßt sich nicht wie die kirchliche statistisch feststellen, da ja die Herrschaft Gottes im Menschen zunächst eine tief-innerliche Angelegenheit ist, bevor das Reich Gottes die Welt innerlich umwandelt. Wie viele Millionen Menschen auf der weiten Erde durch Schweitzers Leben und Lehre vom Geiste

Gottes erfaßt worden sind und weiterhin durch ihn beherrscht sein werden, ist keine rechnerische Aufgabe. Der Glaubende wird nur mit *C. F. Meyer*, *In Harmesnächten*, bekennen:

Die Rechte streckt' ich sehnend oft
In Harmesnächten
Und fühlt gedrückt sie unverhofft
Von einer Rechten.
Was Gott ist, wird in Ewigkeit
Kein Mensch ergründen,
Doch will er treu sich allezeit
Mit uns verbünden.

Auch Christus ist für unsern Jubilar nicht ein Gegenstand theologischer Spekulationen. Er stellt fest: «Solange Christus lebte, verlangte er von niemand Glauben an seine Messianität, sondern jene treue Hingabe an ihn, welche Gehorsam gegenüber seiner absoluten Ethik der Liebe bedeutete.» *Seaver, S. 141.* Die Tiefenpsychologie würde von einer «Einverseelung Christi», aber auch einer «Projektion, Verlebendigung Christi im Menschen» reden.

Als ein Heldenleben hat Schweitzer sein Wirken im Dienste der barmherzigen Liebe geführt. Er darf von sich bekennen: «In meinem eigenen Dasein sind mir Sorge, Not und Traurigkeit zuzeiten so reichlich beschieden gewesen, daß ich mit weniger starken Nerven darunter zusammengebrochen wäre. Schwer trage ich an der Last von Müdigkeit und Verantwortung, die seit Jahren auf mir liegt. Von meinem Leben habe ich nicht viel für mich selber, nicht einmal die Stunden, die ich Frau und Kind widmen möchte.» «Als Gutes ist mir zuteil geworden, daß ich im Dienste der Barmherzigkeit stehen darf, daß mein Wirken Erfolg hat, daß ich viel Liebe und Güte von Menschen erfahre, daß ich treue Helfer habe, die mein Tun zu ihrem machen..., und daß ich alles, was mir an Glück widerfährt, auch als solches erkenne und als etwas hinnehme, für das ich Dankbarkeitsopfer darzubringen habe.» *Aus meinem Leben und Denken, S. 218.*

Schluß: Die Säulen der Ökumene Albert Schweitzers.

1 *Der Gottesglaube:* «Alle lebendige Erkenntnis Gottes geht darauf zurück, daß wir ihn als Wille der Liebe in unseren Herzen erleben. Wer erkannt hat, daß die Idee

der Liebe der geistige Lichtstrahl ist, der aus der Unendlichkeit zu uns gelangt, der hört auf, von der Religion zu verlangen, daß sie ihm ein vollständiges Wissen von dem Übersinnlichen biete.» *Aus meinem Leben und Denken, S. 214.*

2 *Philosophische Grundlagen:* «Die Idee der Ehrfurcht vor dem Leben ergibt sich als die sachliche Lösung der sachlich gestellten Frage, wie der Mensch und die Welt sachlich zusammengehören... Resignation ist die geistige und ethische Bejahung des eigenen Daseins. Nur der Mensch, der durch Resignation hindurchgegangen ist, ist der Weltbejahung fähig.» *A. a. O., S. 207.*

3 *Christus-Liebe:* «Weil ich dem Christentum in tiefer Liebe ergeben bin, suche ich ihm in Treue und Wahrhaftigkeit zu dienen.» *A. a. O., S. 216.*

4 *Christentum und Christenheit:* «Was dem Christentum not tut, ist, daß es ganz von dem Geist Jesu erfüllt sei und in diesem sich zur lebendigen Religion der Verinnerlichung und der Liebe vergeistige, die es seiner Bestimmung nach ist.» *A. a. O. S. 216.*

5 «*Das Wesentliche des Christentums*, wie es von Jesus verkündet ist und wie es vom Denken begriffen wird, ist dies, daß wir durch die Liebe allein in Gemeinschaft mit Gott gelangen können. Alle lebendige Erkenntnis Gottes geht darauf zurück, daß wir ihn als Wille der Liebe in unsern Herzen erleben.» *A. a. O., S. 214.*

6 *Christus-gläubige und glaubenschristliche Ökumene:* «Miteinander haben wir über den Sinn des Lebens denkend zu werden, miteinander darum zu ringen, zu einer welt- und lebenbejahenden Weltanschauung zu gelangen, in der unser von uns als notwendig und wertvoll erlebter Trieb, zu wirken, Rechtfertigung, Orientierung, Klärung, Vertiefung, Versittlichung und Stählung findet und daraufhin fähig wird, definitive und vom Geist wahrer Humanität eingegebene Kulturideale aufzustellen und zu verwirklichen.» *Verfall und Wiederaufbau der Kultur, 1923, S. 65.*

Mache mich im Glauben immer treuer,
Und des Glaubens Frucht, das heil'ge Feuer
Ungefärbter Liebe schenke mir!
Ohne sie könnt' ich nicht weiter schreiten;
Zu der Liebe kann nur Liebe leiten,
Sie nur führt mich durch die Welt zu dir. (K. J. Spitta)

Gesangbuch für die evangelisch-reformierte Kirche der deutschen Schweiz, 1890, Nr. 315.

«Die Weisen aber werden leuchten wie der Glanz der Himmelsfeste, und die viele zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne immer und ewig.» (Daniel 12, 3.)

Oskar Pfister, Zürich (Schweiz)

ALBERTUS UNIVERSUS

Prägung und Leistung, Haltung und Wirkung des großen Elsäßers, den wir nunmehr ins neunte Jahrzehnt seines reich gesegneten und reich segnenden Lebens hineingeleiten, werden wie von zwei ungebrochen und unverbogen aufragenden Mammutbaumstämmen mit der immergrünen Fülle ihrer Kronen von zwei Wesenszügen flankiert, die heute, um die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts abendländischer Zeitrechnung, zu höchsten Seltenheitswerten geworden sind: der Bedingungslosigkeit eines imperativen Sollens, das sich mit dem impulsiven Wollen deckt, und einer Universalität fragender und forschender, denkender und deutender Geistigkeit, die immer wieder aus jenem Wollen und Sollen Nahrung zieht, um es selber aus sich zu nähren.

Unsere Zeit, in vielem großartig eindrucksvoll an Pragmatik und Problematik, kennt doch so gut wie nur noch Spezialwissenschaft und Partialgesittung. Wir sind Zeugen neuartiger Berufsethen und Spielimperative: Arbeit bildet den Lebensinhalt und die Leistungspflicht in einem Ausmaße, wie keine frühere Epoche es gekannt hat (man bedenke immer wieder, daß sie in der griechischen Antike Sklavenfron oder als banausisch verachtet blieb), die Trainings des Sports demonstrieren eine leibseelische Hingabe, die Gesundheit und Leben nicht scheut zum Opfer zu bringen, und es hat eine Tapferkeit ganzer Völker, der namenlosen Masse, wie unsere entsetzlichen modernen Material- und Totalkriege sie kundtun, in solcher Kollektivität kaum je zuvor gegeben. Aber wie erschreckend ist gleichzeitig der schlichte Anstand verlorengegangen, die Gesittung zerrüttet, die den mitmenschlichen Alltag regulieren sollte, fast möchte man öfters von einem hypertrophisch entfalteten Berufsethos sprechen, das die einheitliche Persönlichkeitsgesittung zum Schrumpfen gebracht hat. Unsere Staatswesen halten wesentlich durch Partialethen zusammen, die freie Gesellschaft droht überall gesetzlos zu zerflattern, auf unsern Massensportplätzen erblicken wir die strenge Spielgesinnung des Kämpfenden im unmittelbaren Gegenüber mit der zügellosen Pöbelei der Zuschauermengen, die sich der schlimmsten Ausschreitungen nicht scheuen und nicht schämen. Und über die Spezialisierung des geistigen Hervorbringens und Aufnehmens

braucht kein Wort verloren zu werden. Der Fachmensch ist bis in die Philosophie hinein die Losung der Geistigkeit, das einstens rühmende Beiwort «Dilettant» ein nahezu diskreditierendes geworden, wie sehen wir während der letzten hundert Jahre das Ansehen der Publizistik sinken, und in einem seltsamen dialektischen Widerspiel dazu nährt sich ein immer wachsender Teil der lesenden Menschen aus ihr, einfach weil die fachlichen Veröffentlichungen nur noch dem Fachmenschen selber lesbar, das heißt verständlich sind.

Albert Schweitzer hat das Achselzucken der Fachleute nicht gescheut, sich über Dinge vernehmen zu lassen, in denen er kein ausgewiesener Spezialist war. «Warum», so fragte rhetorisch (denn er gewärtigte wohl keine Antwort von mir) ein approbierter Theologe, «warum schreibt er nicht eine Abhandlung über Tropenkrankheiten oder entdeckt ein neues Heilverfahren gegen sie, warum verfaßt er Bücher, für die er das Wissen nur aus zweiter Hand hat, wie über die indischen Denker?» In eine wirkliche Auseinandersetzung mit seiner Weltanschauung, die eine Lebensehrfurchtsethik zum Kern hat, ist die philosophierende Zunft kaum eingetreten, denn schon daß er jedem verständlich bleibt, ist vielen in ihr unverständlich und unerträglich. Aber bereits sein Lebensentschluß, in die afrikanische Wildnis zu gehen und als Arzt den Eingeborenen zu helfen, wagte sich auf den immer schmäler gewordenen Grat zwischen zwei Fakultäten; wir wissen es aus seiner eigenen Schilderung, wie den *Theologen* das Gewissen des Mißverhältnisses zwischen seinem Reden und seinem Handeln überfiel und, zum ersten Entsetzen auch der Kliniker seiner Universität, in ihm den Entschluß entfesselte, nun *Medizin* zu studieren und als Arzt das herrliche Samaritergleichnis des Arztes, Lukas (Kapitel 10), in Wirklichkeit umzusetzen. «Umsatteln war längst ein höchst verdächtiges Tun geworden, bereitete allen Eltern Kummer; jahrelang durfte einer meiner Mitschüler sein Heimathaus nicht mehr betreten, war ein aus der Familie Ausgestoßener, als er das ihm dereinst aufgedrängte Studium der Theologie an den Nagel hing und zur Chemie hinüberwechselte – erst als er sich durch ansehnliches Einkommen als vortrefflicher Nahrungsmittelchemiker ausweisen konnte, wurde der verlorene Sohn wieder in den Schoß der Seinen aufgenommen. Auch Albert Schweitzers Umsattelung hat nicht nur Staunen, hat Kopfschütteln, Anzweiflung seiner Charakterfestigkeit, Mißbilligung und Kümmernisse hervorgerufen. Er ließ sich davon nicht beirren, er ging den ihm von seinem imperativen Gewissen vorgezeichneten Weg – und, Tro-

penarzt geworden, ohne eine neue pathogene Amöbe, ein unfehlb res Medikament gegen eine Seuche zu entdecken, ist er dennoch Theologe geblieben. Man muß vielleicht einmal einen späten Abend mit ihm verbracht haben, wie es mir am Lendemain von Goethes zweihundertstem Geburtstag, am 29. August 1949, beschieden war, um es zu *erleben*, welch ein leidenschaftlicher Theolog unser Chefarzt aus Lambarene ist! An biblischen Problemen eiferte er sich in ein Feuer hinein, daß man hätte meinen können, einer Disputation des späten Mittelalters beizuwohnen, seine Blicke funkelten, sein lockiges Haar, durch das er immer wieder mit immer heftigeren Gesten fuhr, wogte wie eine Dünung durcheinander, er verfocht eine neutestamentswissenschaftliche These, als gälte es, wie vor einem halben Jahrtausend, einen Kardinalinquisitor zu überzeugen oder von ihm die Verurteilung zum Scheiterhaufen entgegenzunehmen. Immer mehr fiel er in die Elementarität des alemannischen Akzentes, vielleicht hätte er am liebsten Münstertäler Dütsch gepredigt, es wäre nur niemand, außer der Frau Emmy Martin aus Günsbach, und allenfalls meiner seit einem halben Jahrhundert in Baden lebenden Wenigkeit, in der Tischrunde gewesen, der es verstanden hätte ... Als wir, Aachener Freunde und ich, den Heimweg zu dreien machten, sagte mein Begleiter: bei nichts am ganzen herrlichen Abend sei unser Albert Schweitzer doch so in *Feuereifer* geraten, wie an seinem theologischen Thema, und es war vorher über Bach und Orgelkunst, vorübergehend auch über die indische Mystik gesprochen worden. Aber als er einige Jahre zuvor hier in der Heiligengeistkirche selber auf der Orgel vorgespielt hatte, da bezeugten es jene, die dabei mit ihm zu tun gehabt, die Stunde vorbereitet, seiner Probe beigewohnt hatten, wie leidenschaftlich er in dieser musikalischen, instrumentaltheoretischen und instrumentaltechnischen Hinsicht seine Thesen und seine Kunst verfochten habe, mit welcher verärgerten Sachkenntnis, ja Akribie er Mängel der Orgel, die er vor sich hatte, sofort erkannt und kritisiert habe, wie er stundenlang ganz zu diesem Thema entrückt und für jedes andere Gespräch unzugänglich gewesen sei. Die oberrheinische Drastik ging ihm dabei nie verloren, im Gegenteil, sie entflammte sich an seinem Eifer, sie kehrte gelegentlich noch in seinen Briefen wieder; wir hatten uns an jenem Abend, wo er am Tage auf der Orgel gespielt, durch eine Ungeschicklichkeit eines gemeinsamen Bekannten verfehlt, in seiner kurzen Abschiedsepistel hieß es: «Ich werde meinen Freund L. dafür niederboxen, wenn wir uns das nächste Mal sehen!» Aus solcher Volkstümlichkeit heraus hatte er erstaunlich viel

fürs Militär übrig, das doch anno 1949 nicht oft mit guten Noten bedacht wurde, er rühmte seine Straßburger «preußische» Einjährigenzeit, die Kameradschaft, die Gerechtigkeit der vorgesetzten Offiziere, die Sorge um den einfachen Mann; daß alles dies sich großenteils in recht rauhe Schalen hüllte, focht ihn gar nicht an, er blickte bis zum Kern hindurch, und als jemand von uns einwandte, es habe eben doch auch «unmögliche» Unteroffiziere, ja Offiziere gegeben, da sagte er mit aufgerissenen Augen: «Und wo denn sonst nicht etwa? Kennen wir nicht alle unmögliche Pfarrer, unmögliche Lehrer, unmögliche Ärzte?» Er blieb auch im höchsten Feuereifer noch immer gerecht, im wahrhaften Sinne *objektiv*, nicht im Mißsinne einer Objektivität, die jedem Urteil feige aus dem Wege geht. Er unterschied noch immer den schlechthin anständigen von dem schlechthin unanständigen Kerl und hätte sich, selbst wenn der letztere ein hervorragender Jurist, Chirurg, Philolog gewesen wäre, kein X für ein U vormachen lassen.

Eben darum weicht er auch den Denkschwierigkeiten nicht aus, die sich angesichts seiner Lebensehrfurchtsethik erheben. Er, dessen afrikanische Losung es doch sein muß, jene Protozoen oder Protophyten auszurotten, die seit Jahrtausenden so schreckliches Krankheits- und Siechtumselend über die schwarze Bevölkerung bringen, fordert trotzdem, daß wir einem unschädlichen Insekt, das in einer Pfütze hilflos zappelt, dazu helfen sollen, sein Leben zu retten. Er bleibt noch im Philosophieren von drastischer Anschaulichkeit. Auch wo man ihm nicht zu folgen vermag – und welchem Denker vermöchte man in jede Folgerung hinein zu folgen? – ist es das Erquickende, daß er nie in wirklichkeitsfernen Abstraktionen um die Dinge herumredet, sondern das Unbequeme klar ins Auge faßt und ihm zu Leibe rückt. Unausweichlich langt freilich auch seine Philosophie bei Antinomien an: bei Folgerungen, die widersprüchlich sind und sein müssen. Es ist eben unserm Verstand nicht gegeben, die «letzten Dinge» ohne solche Antinomien einzufangen, keine Weltanschauung ist um sie herumgekommen, auch eine religiöse nicht, sobald sie den Verstand, Logik und Dialektik, zu Hilfe nahm, um das Geglaubte zu beweisen. Die Gläubigkeit stößt sich nicht an Widersprüchen, sie merkt sie kaum, aber der reine Intellekt verfängt sich in ihnen und vermag sie nicht aufzulösen. Der griechische Genius hat diese Hilflosigkeit des Verstandes gar nicht erst bei den «letzten», sondern bei ganz nahen, man möchte sagen ordinären Fragen in seinen amüsanten «Fangschlüssen» aufgedeckt und verspottet: der Pfeil,

der nie vom Bogen loskommen kann, Achilles, der keine Schildkröte einholt, der Lügenkreter Epimenides. Auch jede *Lebensphilosophie* langt bei solchen Antinomien an, sobald sie feststellen will, welches Leben nun eigentlich «lebenswert» und daher der Schonung, der Hegung, der Pflege bedürftig sei? Schweitzer hat (in «Kultur und Ethik») dem Landmann gestattet, eine ganze Wiese zu mähen, aber keinesfalls auf seinem Heimwege spielerisch etwa Disteln zu köpfen oder Blumen auszureißen. Das Beispiel verfängt nicht recht, denn das Mähen ist so wenig ein Töten der Gräser, wie das Köpfen oder Pflücken von Blumen, der pflanzliche Organismus bleibt ja dabei am Leben, was ihm entrissen wurde, wächst munter nach – man könnte sagen, Mähen und Pflücken seien nichts anderes als das Nägelschneiden oder Bartrasieren bei uns selber! Wo die Beispiele ernster ausfallen, dort langt die Folgerung doch schließlich beim Menschen als dem Maß aller Dinge an, auch des Lebenlassens, und wir haben ja erst ein Menschenalter hinter uns, in dem wir es mit Schaudern erfahren mußten, was Menschen alles als «ausmerzewert» betrachten und «beweisen» können. Es wird sichtbar, daß Schweitzer als Denker hier auf dem schmalen Grat zwischen christlicher Nächstenliebe und indischer Wesenliebe sich dahintastet, er, der den ethischen Passivismus der indischen Mystik mit seinen konfliktsträchtigen Situationen in einem seiner Werke so anschaulich herausgestellt hat. Dasselbe Volk, das keinem Insekt etwas zuleide tun wollte, fand es in der Ordnung, seine Witwen beim Tode des Gatten verbrennen zu lassen. Schweitzers Lebensethik ist in sich so edel, wie ihr Verkünder selber, sie strömt ja aus dem Adel *seiner* Gesinnung – aber ihre «Logik» gewährleistet keineswegs, daß alle Bekenner einer Lebensphilosophie sie ebenso meinen. Innerhalb des Lebens gibt es unzählige Unterschiede, und wir wissen, daß bedeutende Köpfe, sogar Ärzte, argumentiert haben, der Schutz der Schwachen sei von Übel und die Erhaltung der Starken müsse an seine Stelle treten. Der Denker, der hierfür die suggestivsten Formulierungen fand, hieß Friedrich Nietzsche. Vielleicht wird Albert Schweitzer uns entgegnen: Laßt mich doch erst ausreden, ich habe ja noch gar nicht mein letztes Wort gesprochen und mein letztes Buch geschrieben, daran bin ich, aber ich weiß selber, welch harte Nüsse es da aufzubrechen gibt, wartet, bis mein welt- und lebensanschauliches Werk wirklich abgeschlossen ist. Nun, wir wünschen ihm und uns nichts sehnlicher und ehrlicher, als daß die Vorsehung ihm diesen Abschluß vergönnen möge. Wir warten in Geduld und Spannung.

Und was bisher davon vorliegt, ist wahrlich nicht umsonst getan! Denn – «ein Kerl, der spekuliert», ist keineswegs, wie Mephisto meint, «ein Tier auf dürrer Heide, Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt», o nein; das hieße ja, über alle Philosophie ihr Todesurteil sprechen! Keine freilich hat auf die Dauer die Menschen, zu denen sie sprach, befriedigen können, und es mag manchmal uns niederdrückend berühren, wie kurzlebig die Geltungen metaphysischer Systeme sind, verglichen mit denen der großen Religionen; oft haben die Philosopheme kaum ihren Schöpfer überlebt. Ein Hegel ist unser letztes deutsches Beispiel dafür; und er hat seine Lehre für *die* Philosophie gehalten, mit der die Geschichte aller Philosophie ihren Abschluß finde. Aber jener faustische, jener mephistophelische «Kreis» wäre richtiger eine Spirale zu nennen, in der eine Philosophie sich fortbewegt, wandelt und doch sie selber bleibt, indem sie jedem Zeitalter, jedem Geschlecht Neues sagt, es dazu anhält, Neues zu fragen. Ist Platon etwa tot? Das philosophische Denken ist das große *Fragegewissen* des Menschentums, und überdies, gewissermaßen unterirdisch, aber unzerstörbar, wirken Philosophien sich in Wirklichkeiten vielfach kräftiger aus als sogar Religionen. Ist Hegel nicht zum unfreiwilligen Schöpfer des modernen Kommunismus geworden, als die Marx und Engels den «kolossalen alten Kerl» für sich beanspruchten, indem sie ihn «umstülpten»? Wie haben wir Deutschen aus der Stratosphäre unserer idealistischen Abstraktionen heraus abschätzig auf die vermeintlichen Pygmäen der britischen Empiristen herabgeblickt, mit ihrem «größten Glück der größten Zahl» – und wandert in Gestalt der Ideologie und Realität des Wohlfahrtsstaates ihre leicht faßliche Lehre nicht jetzt über den ganzen Erdball in Hunderten von Beanspruchungen und Verwirklichungen? Die «Geschichte» spielt sich viel philosophischer ab, als es nach ihrem politischen Alltagslärm oft scheint, im Grunde ist und bleibt sie überall *Ideorealisierung*, ja, man kann sagen: *Ideonomie*, die Idee ist ihr wahrer Gesetzgeber. Und unser Albert Schweitzer hat wirklich Recht, wenn er meint, die Zeit bedürfe einer ihr gemäßen Welt- und Lebensanschauung, weil die überkommenen hilflos vor dieser Zeit stehen, sofern sie nicht die massive Kraft aufgebracht haben, Überkommenes «umzustülpen».

An der Gestaltung einer solchen Anschauung mitzuwirken, kann nur ein *universales Ingenium* berufen sein. Eben diese Berufung darf Albert Schweitzer für sich beanspruchen, weil seine Vielseitigkeit echte Universalität, und nicht etwa bloß Polyhistorie, Polypragmasie, Allerweltsbeschlagenheit und Allerortsbetriebsamkeit ist. Derlei wird

ja nicht selten mit Universalität verwechselt, verwechselt sich besonders gern selber damit. Schon die beiden ersten Silben des etwas abgenutzten lateinischen Wortes klären uns über dessen wahre Bedeutung auf – denn «*uni*» heißt weder pluri, noch multi, noch omni, sondern zielt auf das Eine, die Einheit ab, und universus bezeichnet das Gerichtetsein auf das *einheitliche Ganze* von der Kenntnis aller seiner Teile, seiner Einzelheiten her. Der hochangesehene Berliner Augenkliniker Julius Hirschberg war ein überaus vielseitiger Gelehrter, er galt nicht nur Ansehnliches auf seinem Berufsgebiete, der Ophthalmologie, sondern er hatte sich einen Namen in der Ethnographie und in der klassischen Philologie gemacht, in der letzteren durch ein großes Wörterbuch zu Aristophanes, zu dessen intimsten Kennern er zählte. Das Epitheton «universell» würde trotzdem ihm schwerlich jemand zuerkannt haben, es sei denn er selber (einer seiner Assistenten, ihm übrigens sehr anhänglich, hat mir einmal gesagt, sein Chef fühle sich als einen «kleinen Leibniz»), denn er trieb dieses Dreierlei nebeneinander, jedes davon durchaus gründlich, aber es war nicht zu merken, daß es sich ihm zu einem wahren Einheitgebilde zusammenschloß. Auch beim großen Leibniz merken wir das nicht immer, er gibt in seinem Wirken Stellen, an denen er sich in Polyhistorie und Polypragmasie zu verzetteln scheint, und doch wölbt er über alles Einzelne, noch so weit Auseinanderliegende die grandiose Synthese seines monadologischen Weltbildes, den unerhörten Versuch, alles Wirkliche von der mineralischen Monade bis zur Monas Monadum, zu Gott, in einen Kosmos, in ein wahres Universum zusammenzufügen. «*Harmonia universalis, id est Deus*», diese Formel stammt von ihm, und es könnte auch das Bekenntnis Albert Schweitzers sein. Es raubt diesem nichts von seiner echten Universalität, daß er keineswegs auf allen Wirklichkeitsgebieten beschlagen erscheint – ich glaube nicht, daß er jemals sich an juristischen Problematiken versucht hat; an jenem Abend des 29. August 1949 äußerte er unter anderem auch, wenn er in Europa ans Land steige, und die ersten Ge- und Verbotstafeln der Polizei erblicke, so möchte er am liebsten auf dem Absatz umkehren und nach Afrika zurückfahren, wo der schaffende und wirkende Mensch sich noch nach eigenem rechenschaftlichen Ermessen die Normen setze, was er *darf* und was er *soll*. Und mit schelmischer Abschwächung fügte er hinzu: zum Glück finde diese Landung ja meist in Frankreich statt, wo es zwar an Ge- und Verbotsvorschriften nicht fehle, aber sich niemand nach ihnen richte ... Ein solches Naturell wird für die Juristerei, zumal die kontinentale, nicht

eben sehr veranlagt sein. Aber seine beiden Geistestummelfelder, die (im weitesten Sinne: alle Medizin einschließend) *Biologie* und die (im weitesten Sinne: alle Religionswissenschaft und Religionsphilosophie einschließend) *Theologie* (in die ja doch auch die fromme Musik eines Bach und das Instrument des Gottesdienstes, die Orgel, gehören), sie strömen bei ihm aus einem Urgrund und münden immer wieder in einen Urgrund, sie kommen aus seinem Ethos und gehen zu seinem Ethos hin, das er an ihnen unausgesetzt prüft, ob es als Ethos aller tauglich sein möge, ob *sein* Gewissen das Gewissen des schlechthin Menschlichen bedeute und sein Imperativ *das* Gebot der Menschlichkeit vorstelle. Er hat in solchem Sinne als das «Eine, was not tut» bezeichnet das «geistige Einswerden des Menschen mit dem unendlichen Sein», und die heutige Tragödie des abendländischen Denkens darin gefunden, daß es nicht von diesem Gedanken beherrscht sei. Ich glaubte, vor zehn Jahren, als er in sein achtes Jahrzehnt hinüberschritt, als Widmungswort für mein kleines Laienbrevier «*Tedeum*» kein besseres Wort als dieses sein eigenes wählen zu können, so echt spiegelte sich darin der ganze Schweitzer in seiner zispendenten und transzendenten Universalität. Kosmologie – Biologie – Anthropologie – und Theologie strömen darin ins Eine zusammen; wer so etwas zu sagen vermag und durch sein Leben, Schaffen und Wirken zu bewähren, der ist wahrhaft ein *Universus*, ein in jedem Einzelnen aufs Eine Ganze gerichteter Geist und Wille.

Blicke ich in meinen Jahren auf den Lebensmeilenstein hin, den er heute durchmißt und der mir selber in kalendarischer Nähe winkt, so darf ich aus ebensoviel Eindruck von ihm wie Einsicht in ihn vorsehungsdankbar sprechen: ich empfinde es als eine Gnade des Fügungsgeheimnisses, mit diesem Manne gleichzeitig gelebt zu haben. Das ist sozusagen eine Beglückwünschung meiner selbst – es bedeutet die herzlichste, die ich ihm darzubringen vermag!

Willy Hellpach, Heidelberg (Deutschland)

ALBERT SCHWEITZER: ERNEUERUNG, UMGESTALTUNG, WIEDERGEBURT

Streng genommen ist Albert Schweitzer kein Sozialreformer. Sidney und Beatrice Webb beispielsweise sind durch ihre Untersuchungen und Theorien, durch ihre persönliche Führerschaft und ihren Einfluß hauptsächlich für den Aufbau bedeutsamer Erziehungseinrichtungen, Propagandazentralen und einer politischen Partei verantwortlich und ihr Leben trug wesentlich zur Reform bei, die den Übergang Englands von einer kapitalistischen zu einer sozialistischen Gesellschaftsordnung bezeichnet; Schweitzer aber hat die meisten seiner Jahre in einer fernen Missionsstation verbracht. Gewiß, seine Gelehrsamkeit wurde anerkannt, aber er hat keine Bewegung ausgelöst wie etwa Walter Rauschenbusch mit seiner Verkündung eines sozialen Evangeliums. Auch hat er nie ein so großes reformatorisches Unternehmen wie jenes David Lilienthals im Tennessee-Tal verwaltet oder sich mit einer Verantwortung beladen, wie sie auf dem Vorsitzenden der Atomenergie-Kommission lastet. Keine Nation hat atemlos seiner Worte geharrt. Niemand hat sich vor seinem Willen gebeugt wie Indien, als Gandhi auf einem Bett in einer Gefängniszelle fastete als Buße und um zu überzeugen und alles durch die Kraft der Liebe umzugestalten wagte. Niemand wurde durch seine Arbeit befreit. Trotzdem steht er als ein Sozialreformer da, der das Denken der Menschen verwandelt durch die reine Kraft seines Beispiels, ein Knecht im Hause, dessen Einfluß von aller Bosheit befreit. Männer, die er nie getroffen hat, fragen sich: Ist dies der Weg? Sind Fähigkeiten ein Pfand? Wird das Leben gefunden, indem man es hingibt? Die erneuernde Kraft eines großen Beispiels ist dies. Er richtet keine Menschen, aber sein Leben nötigt jedermann, mit sich selber zu Gerichte zu gehen. Er erhebt kein Geschrei: «Nieder mit der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen.» Er geht nach Afrika und bringt sich selber als Abschlagzahlung an die Schuld gegenüber dem ausgebeuteten Schwarzen dar. Er schwatzt nicht von einer «klassenlosen Gesellschaft»; er dient dem Geringsten. Und aufrecht steht er im Sturm des aufopfernden Dienstes. Die Winde der Widerwärtigkeiten haben um ihn getobt, und das strahlende Licht von

Gottes Beifall hat über ihm geleuchtet. Er hat körperliche Lasten getragen und Geistesqualen ausgestanden. Aber er hat es getragen mit Licht in den Augen, Lachen auf seinen Lippen und Kraft in seiner Seele; und die Menschen haben es gesehen und bewundert. Still wirkt sein Einfluß über die Meere. Mächtige Männer denken nach, Leben werden gewandelt, und die Umgewandelten ziehen in die menschliche Gesellschaft hinaus, um sie weiter umzugestalten. Ein Mann im Urwald, ein Arzt mit einem Skalpell, ein Musiker an der Tastatur, ein Gelehrter mit seinen Büchern – aber mehr, unendlich viel mehr: ein Mann Gottes, der Liebe und Leben bejaht und die Erneuerung.
Streng genommen, um es zu wiederholen, ist Schweitzer kein sozialer Reformer. Gewiß, ein Stück Afrikas wurde verwandelt, aber keine Partei marschiert unter seiner Führerschaft, keine Gesetzesvorlage im Parlament trägt seinen Namen, wir hören nichts von einer Volkswirtschaftslehre Schweitzers noch von den politischen Grundsätzen dieses Missionars. Aber er gestaltet die Welt trotzdem um. Seine Autobiographie schließt mit der Bemerkung: «Finden sich Menschen, die sich gegen den Geist der Gedankenlosigkeit auflehnen und als Persönlichkeiten lauter und tief genug sind, daß die Ideale ethischen Fortschritts als Kraft von ihnen ausgehen können, so hebt ein Wirken des Geistes an, das vermögend ist, eine neue Gesinnung in der Menschheit hervorzubringen.» («Aus meinem Leben und Denken», 201.) Er steht mitten unter seinen Mitarbeitern und dient neben ihnen, eine Persönlichkeit, gesund genug und tief genug, und es strahlt von ihm eine Kraft aus, die bereits eine Bewegung im Reiche des Geistes ausgelöst hat, die eine Wandlung vollbringen möchte im Namen des Herrn; diese Wandlung bedeutet Erneuerung und Erneuerung – Wiedergeburt.
Ja, er ist tief genug. Er schreibt: «Das Christentum kann das Denken nicht ersetzen, sondern muß es voraussetzen.» Ja, er ist gesund genug. Er sagt: «Das Wesentliche des Christentums, wie es von Jesus verkündet ist, und wie es vom Denken begriffen wird, ist dies, daß wir durch die Liebe allein in Gemeinschaft mit Gott gelangen können. Alle lebendige Erkenntnis Gottes geht darauf zurück, daß wir ihn als Wille der Liebe in unseren Herzen erleben.» («Aus meinem Leben und Denken», 198.)
Ehrfurcht vor dem Leben, Ehrfurcht vor dem Leben, Ehrfurcht vor dem Leben – dies ist das Leitmotiv der großen Symphonie, die Schweitzer bedeutet. Er weiß, daß der moderne Staat nur gereinigt werden kann, wenn ein neuer Geist herrscht. «So unternehmen wir es, den modernen Staat, soweit die Kraft unserer Gedanken reicht, in die

Geistigkeit und Sittlichkeit des Kulturstaates, wie er nach dem Denken der Ehrfurcht vor dem Leben sein soll, hineinzuzwingen.» («Kultur und Ethik», 275.) «Im Vertrauen auf die Macht der aus der Ehrfurcht vor dem Leben kommenden Kulturgesinnung nehmen wir uns vor, diesen Kulturstaat zu verwirklichen ... (ein Staat), der sich durch ethische Kulturgesinnung leiten läßt.» («Kultur und Ethik», 276.)

Ein Missionar schreitet voran. Und aus seinem Leben und Denken, vom Saum des Urwalds und vom Urwaldspital in Lambarene, ist eine Philosophie für unsere Kultur gekommen. Und die Frage nach dem historischen Jesus hat ein Ende gefunden in jener Größe, die erwächst, wenn man nur Diener sein will. Es wird an ein Vorbereiten gehen im Himmel, Chöre werden üben, und man wird eines Tages die Ankunft eines Mannes der Musik, der Wissenschaft und des Denkens erwarten, der an der Orgel sitzen wird, um die himmlischen Heerscharen zu begleiten, wenn sie singen: «Ehre sei Gott in der Höhe, und Frieden auf Erden und unter den Menschen ein Wohlgefallen.»

Sein Werk ist jene Erneuerung und Umgestaltung, die durch Wiedergeburt vollbracht wird!

G. Bromley Oxnam (USA)

DER WELTBÜRGER

Es wird jedermann schwerfallen, Wirksamkeit und Stoßkraft Albert Schweitzers als Weltbürger hinreichend zu umschreiben.

Ein wesentlicher Teil dieser Kraft erwächst daraus, daß Dr. Schweitzer ein ganzes Leben hingegeben hat, nach jenen allgemeinen Werten zu streben, die keine nationalen oder kontinentalen Grenzen kennen: Wissen, Wahrheit, Schönheit und Mitgefühl für den Nächsten.

Doch vielleicht liegt sein größter Beitrag als Weltbürger nicht im Streben nach diesen allgemeinen Werten, sondern in seiner Rolle als Sendbote westlicher Kultur.

Für jene von uns, die ihr zugehören, bedeutet westliche Kultur beispiellose Freiheit und materielle Wohlfahrt für den Einzelnen. Doch unglücklicherweise ist dies nicht die Ansicht der ganzen Welt. Viele nichtwestliche Länder erblicken in uns nur eine Macht, die ihre überlieferte Lebensart zu ändern trachte, um die eigenen Maschinen mit Rohstoffen zu füttern. Zu oft haben wir das Beste unserer Kultur – unser Erbgut der Freiheit und des Wissens – nicht mit ausgeführt.

Dies aber hat Dr. Schweitzer dadurch getan, daß er sein Leben der Aufgabe geweiht hat, die medizinischen Großtaten der westlichen Wissenschaft, die künstlerischen Werke westlicher Musik und die Nächstenliebe des Christentums auszubreiten und die anderen daran Anteil nehmen zu lassen.

Dr. Schweitzer hat durch sein Beispiel gezeigt, wie groß die Kraft des Guten in einem einzigen Menschenwesen sein kann. Könnte es eine edlere Vollendung der Rolle eines Weltbürgers geben?

Adlai E. Stevenson (USA)

SCHLICHTE GRÖSSE

Kaum je habe ich einen andern Menschen gefunden, in dem Güte und Sehnsucht nach Schönheit so ideal vereinigt sind wie bei Albert Schweitzer. Besonders eindrücklich wird dies bei jemandem, der mit so kräftiger Gesundheit gesegnet ist. Er freut sich, seine Arme und Hände zu brauchen, um das zu verwirklichen, was seiner Natur entspricht. Diese große Gesundheit, die nach unmittelbarer Handlung verlangt, hat ihn je vor dem Erlahmen in pessimistischer Resignation abgehalten, in die ihn seine moralische Empfindsamkeit hätte führen können. So gelang es ihm, trotz aller Enttäuschungen, mit der unsere Zeit jeden empfindsamen Menschen belastet, sich sein freudvolles, lebensbejahendes Wesen zu bewahren.

Er liebt die Schönheit, nicht nur an den Künsten allein, sondern auch im Reiche des Geistes, ohne aber durch Sophistereien beeindruckt zu werden. Ein sicherer Instinkt hilft ihm, sich Festigkeit dem Leben gegenüber und Unmittelbarkeit in jedem zu erhalten. Gefühllose und kalte Art flieht er überall. Er kämpft dagegen an, wenn immer er für einen Menschen die Aussicht, ihr erfolgreich zu begegnen, sieht. Deutlich spürt man dies auch in seinem klassischen Werk über Bach, wo er die Unreinheit und Manieriertheit enthüllt, womit die «Zünftigen» die Schöpfungen des geliebten Meisters verdunkelt und ihren unmittelbaren und elementaren Eindruck beeinträchtigt haben. Es scheint mir, daß das Werk in Lambarene zu einem bedeutsamen Teil Flucht vor unserer moralisch versteinerten und seelenlosen Kulturtradition gewesen ist – ein Übel, dem gegenüber der Einzelne machtlos ist.

Nicht gepredigt und gewarnt hat er und nicht geträumt davon, daß sein Beispiel Vorbild und Trost für unzählige werde. Einfach aus innerer Notwendigkeit heraus hat er gehandelt.

Am Ende muß doch ein unzerstörbarer guter Kern in vielen sein, sonst hätten sie nie seine schlichte Größe erkannt.

Albert Einstein (USA)

ALBERT SCHWEITZERS EINHEIT IN DER VIELFALT

Das Leben stellt mancherlei Forderungen an uns alle, und die meisten von uns antworten ihnen als mehr oder weniger gespaltene Persönlichkeiten. Demgegenüber ist die Geschlossenheit bemerkenswert, die Dr. Schweitzer zu gewinnen vermochte, ohne den Reichtum zu opfern, den die Erfahrung bietet, und ohne zu versäumen, ihre Vielfalt kennenzulernen. Die Mannigfaltigkeit seiner Interessen scheint doch den vielen das Augenscheinlichste seiner Persönlichkeit zu sein. Bekannt vor allem ist die Vielseitigkeit seiner geistigen Welt, seine Begabung als Metaphysiker, Musiker und Mediziner und seine Fähigkeit, alle diese Interessen in seinem Werk als Missionar zu vereinen. Und nicht nur ein vielseitiger, auch ein tätiger Gelehrter ist er im weitern, und seine Stellung als einer der hervorragendsten geistigen Führer unserer Generation wurzelt zum Teil darin.

Aber die Vielfalt in der Einheit, die ich hier gerne erörtern möchte, reicht tiefer. Sie erweist sich im wechselseitigen Anruf von Verstand und Gefühl, in den einander ablösenden Stimmungen von Verzweiflung und Vertrauen und vielleicht am klarsten in Schweitzers Fähigkeit, gleichzeitig Zweifler und Gläubiger zu sein.

Die Verschiedenartigkeit von Verstand und Gefühl, als den Wegweisern zu den Grundvoraussetzungen der Erfahrung, scheint Albert Schweitzer unaufhörlich zu beschäftigen und all sein Wirken zu beeinflussen.

Weltanschauung bedeutet ihm Ergebnis rationalen Denkens; Lebensanschauung hingegen die Beisteuer von Gefühl und Intuition. Jeder der beiden wendet sich Schweitzer mit solchem Eifer und steter Bereitwilligkeit, ihr zu entsprechen, zu, daß wir uns wundern, wie die zwei widerstreitenden Forderungen je miteinander ausgesöhnt werden können. An uns selber müssen wir denken, sagt er uns, und uns gänzlich der Wahrheit widmen. Wir haben der Neigung zu widerstehen, uns dem Ansturm der Propaganda wortlos zu unterwerfen, und wir müssen uns vor der unwürdigen Vorstellung hüten, in diesem Zeitalter des spezialisierten Wissens dürften wir uns auf die Gedanken anderer verlassen. Entgegen einem starken zeitgenössischen Vorurteil, das

18. Jahrhundert zu verkleinern, beharrt Dr. Schweitzer darauf, daß dieses Zeitalter der Vernunft seine besondere Tugend gehabt habe, die wir zu der unseren machen sollten. Viele seiner Seiten hören sich an, wie von einem Menschen geschrieben, der in Logik, Beweis und Methoden des Rationalismus den endgültigen Schlüssel zum Heil für heute und alle Zeiten erwarte.

Und andererseits nun spricht Dr. Schweitzer von der «erdrückenden» Wirkung des Wissens, den Sackgassen des Intellekts und der Notwendigkeit mystischer Einsicht, wenn uns die letzten Antworten vernehmbar werden sollten. Überraschend ist es auch, daß er in der Anwendung der intellektuellen Verfahren wechselt, und damit scheint sich seine Auffassung über deren Erheblichkeit für unsere tiefsten Probleme und über die Bedeutung des Verstandes selbst für das Leben zu ändern. Mit ganzem Herzen wendet er sich zeitweise der historischen Forschung zu. Doch muß man dann nicht wiederum zugeben, daß er, wenn er zur Person Jesu kommt, zu Werke geht, als ob historische Tatsachen von geringer Bedeutung wären? Die allgemeinen Wahrheiten sprechen uns mit Jesus an, und gewiß hängt ihre Gültigkeit nicht von der Wahrheit ab, die historische Forschung zutage fördert. Eine andere intellektuelle Methode und eine andere Bewertung vollzieht sich nach dem Eintritt ins Reich der Metaphysik, und doch behält Geschichte ihre Bedeutung bei. Selbst dem Reiche des Denkens erwachsen widerstreitende Ansprüche, die miteinander auszusöhnen sind.

Ein anderes interessantes Beispiel scheinbar zwiespältiger Hingabe finden wir in Albert Schweitzers Zugang zur Musik und besonders in seiner Auffassung darüber, was ein Komponist wie Bach uns zu sagen habe. Beiderorts, in der Einführung zur Widor-Schweitzer-Ausgabe von Bachs Werk und in seiner Biographie des großen polyphonen Musikers behandelt Dr. Schweitzer Bach oft als Rationalisten im Sinne eines Menschen, der dem Griff nach der geschlossen-gefügten, gut-betonten und passenden Form seine Kraft entnehme. Wir hätten uns Bach als einem objektiven Maßstab, der seine eigene Form rationaler Korrektheit habe, zu unterwerfen und unserem eigenen Geschmack einen untergeordneten Platz zuzuweisen. Aber war nicht Dr. Schweitzer auch einer der ersten, der die malerischen Qualitäten in Bachs Werk und die Unmittelbarkeit seines Gefühlsappells hervorhob?

Eindrücklich stellt sich die Aufspaltung in Herz und Kopf in Dr. Schweitzers beiden Stimmungen des Optimismus und des Pessimismus heraus. Optimist muß er wesentlich

sein, das fühlen wir, sonst hätte er nie das Getane vollbracht. Doch er gesteht uns, daß er oft Pessimist sei. «Nur in wenigen Augenblicken meines Lebens», sagt er, «habe ich mich wirklich glücklich gefühlt.» Nachdrücklich und einigermaßen überraschend für einen, der dem Verstand so großen Wert zumißt, weist er darauf hin, daß Wissen notwendigerweise pessimistisch sei und daß Optimismus dem Gefühl und dem Willen verbleibe. Der Kopf, so notwendig und scheinbar so zuverlässig und folgerichtig, bekämpft die eigenen Vorsätze. Das Herz, so unsicher, rasch und wankelmütig, ist zuletzt unser Halt und unsere Stütze.

Ich glaube, viele Leser Dr. Schweitzers sehen oft auch kaum die Wechselbeziehung von strengem und tief gründendem Glauben mit ebenso strengem und verheerendem Zweifel. Wo werden wir einen religiösen Führer finden, der seinen Skeptizismus so redlich ausgesprochen hat? Und wie viel hat Religion doch damit verloren, man muß es einmal sagen, daß ihre Verfechter so lau im Anerkennen der Werte des Zweifels gewesen sind? Eines der reinsten Zeugnisse für Dr. Schweitzers Größe, nicht nur als Denker, sondern auch als Gläubiger, erscheint mir seine Bereitschaft, offenes Fragen hervorzubringen und seine positive Bedeutung anzuerkennen. Zweifelnd kritisch zu sein, heißt unsere analytischen Kräfte als Antwort auf ein moralisches Ideal zu nützen, und die Tatsache, daß wir diese Kräfte überhaupt gebrauchen, bedeutet, daß wir auf das Ideal und seine Forderungen ansprechen. Dr. Schweitzer ruft uns diese Tatsache vernehmlich in Erinnerung.

Wirklich, niemand könnte hierüber deutlicher werden als er. Wo sind die Zeugen für diesen Gott? fragt er uns zuweilen. Ich finde keine vorherrschende Absicht, bemerkt er, aber entgegenstehende, die einander in die Quere kommen und sich durchkreuzen. Natur, wo Gott sein sollte, bleibt uns ein Rätsel. Gott scheint nicht innerhalb seiner Welt zu sein. Zumindest kann ihn unser Wissen nicht finden. Und wenn das Wissen hilflos ist, wohin können wir uns wenden? Hier, wie so oft, scheint Dr. Schweitzer beides zu bejahen und zu verneinen, und wir können nicht umhin, die Verneinung als eine Art Wieder-Bejahung zu empfinden. Die Verneinung überspitzt sich, und die Bejahung ist weniger unterhöhlt, als in eine neue Wirklichkeit hineingeholt worden.

Einzusehen, was dies bedeute, wird uns, denke ich, am leichtesten, wenn wir vorerst erkennen, daß uns Dr. Schweitzer eine moderne Abart des alten Gedankens gibt, der Suchende finde das, wonach er trachte, nicht in der seiner Frage entsprechenden Ant-

wort, sondern im neuen Verstehen des in den Grundlagen der Untersuchung Enthaltenen. In der Geschichte wie in der Literatur hat der redliche Sucher, der sich mit Hartnäckigkeit und Einbildungskraft an die Aufgabe gemacht hat, sein Ziel stets gefunden, auch wenn es nicht das vorgestellte war. Dies trifft für so verschiedene historische Charaktere, wie Sokrates und William James, so gut zu als für poetische Gestalten, wie Hiob und Faust. Jedem brachte eine Entdeckung der Natur des Suchens eine eigene Überzeugung von der Richtigkeit jenes Suchens selbst und von den schöpferischen Kräften, die es erforderte.

Dieser jahrhundertealten Sachlage fügt Dr. Schweitzer eine neue Note bei. Was treibt uns zur Untersuchung an? fragt er im wesentlichen. Warum haben wir uns über solchen Fragen zu quälen? In der Tat, wie sollten wir außer Denken und Leiden überhaupt leben können, wenn dies bedeutet, durch so mannigfache doktrinäre Winde gezaust zu werden? Wie leicht zu erkennen, beruft sich Dr. Schweitzer hier auf seine Grundbejahung: Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will. Sind wir uns der Bedeutung dieses Anrufs stets bewußt? Sehen wir als Bedeutsamstes, daß Schweitzer erst dahin gelangt nachdem er den Pfad des Zweifels zu Ende geschritten ist? Alles andere mag ich bezweifeln, einschließlich die äußere Welt und alle meine Eindrücke davon; aber mein eigenes inneres Leben kann ich nicht in Frage stellen. Die Gefühle, die am Ursprung meines Willens zum Leben liegen, kann ich nicht befragen und selbst meinen Willen zu Zweifeln nicht. Der Wille zum Leben ist unbezweifelbar. Aber es ist bemerkenswert, daß Schweitzer noch weiter geht. Hier anzuhalten wäre gleichbedeutend, mit Nietzsche stehen zu bleiben, der ebenso den Willen zum Leben verkündete, und es würde bedeuten, hierauf mit ihm weiterzuschreiten zur Bejahung des Willens zur Macht. Statt dessen aber erkennt Dr. Schweitzer seinen Willen zum Leben als einen nur inmitten anderer Willen zum Leben, der damit nicht zum Willen zur Macht, sondern zum Willen zu lieben führt. Das Bewußtsein meines eigenen Willens ist sozusagen selber eine Bewußtheit eines umfassenderen Willens, der durch mich hindurch wirkt, und unvermeidlich führt er mich hin zum Bewußtsein anderer Willen, die eine dem meinen ähnlichen Würde und das Gebot, sie zu beachten, aufweisen.

Nun, laßt uns sicher sein, daß wir erkennen, was damit gemeint ist. Dr. Schweitzer hat, indem er auf diese unbezweifelbare Tatsache hinwies, uns zur Grundfeste der Gewißheit zurückgeführt. Aber er hat es dann zu zeigen unternommen, daß diese Gefühls-

gewißheit, diese intuitive Bewußtheit des Willens zum Leben uns zur Wiederanwendung der intellektuellen Methoden führt, die wir verabschiedet glaubten. Denn was ist diese Bewußtheit weiterer Willen anderes als ein neuer Appell an die Methoden des Verstandes. Was tut der Wissenschafter anderes als seine Grundgewißheit mit andern passenden Tatsachen zu verbinden? Was weiter ist das Vorhaben des Intellektes, als Tatsachen und die Beziehungen zwischen ihnen aufzudecken? Dr. Schweitzer hat sich enttäuscht vom Kopfe weg- und den zuletzt verbleibenden Einsichten des Herzens zugewandt. Doch er hat dabei gefunden, daß diese die intellektuellen Methoden gebrauchen und auch erfordern, daß Zwecke und Verfahren des Geistes, als ihre Partner, wieder zu ihrem Rechte gelangen.

Dies deutet, denke ich, die wirkliche Synthese an, die Dr. Schweitzer uns bietet. Wo andere Trennendes und selbst Widerstrebendes sehen, da findet Schweitzer ohne die tatsächliche Verschiedenheit zu verkleinern, eine Grundharmonie. Wie sein Leben wegen der Vielfalt seiner Interessen bemerkenswert ist, so noch beachtlicher durch die tätige Beständigkeit, die es zu erreichen vermochte. Durch seine Hände vereinigten sich nicht nur machtvoll Kopf und Herz, auch das Viele ist, ohne Farbe und Reichtum des Einzelnen zu verlieren, zum Einen geworden.

Ein Blick in die europäische Philosophie der Jahrhundertwende zum Schluß mag uns zu zeigen helfen, wie Dr. Schweitzer die zwei getrennten und zeitweise entzweiten Forderungen der Vernunft und des Gefühls erfolgreich zusammenbringt.

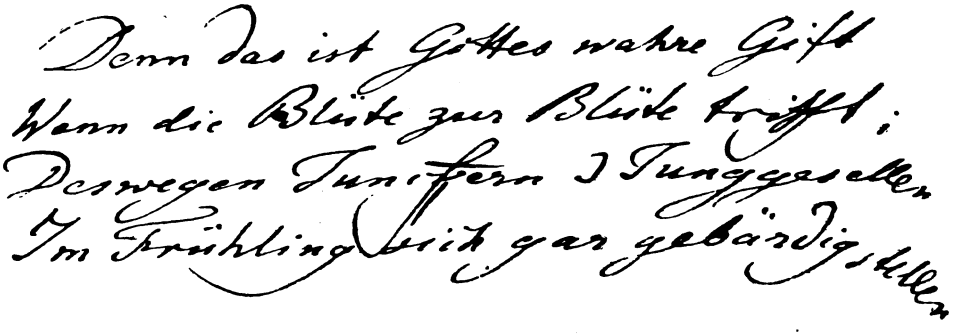
Zu Schweitzers Studentenzeit war die Philosophie zwischen den widerstreitenden Forderungen des kantischen Idealismus und des Nietzscheschen Dynamismus oder Vitalismus zerrissen. Für die Idealisten bedeutet der Geist das Höchste, und ein Objekt hat nur insofern Wirklichkeit, als es selber Geist ist, oder als Idee mit ihm verbunden bleibt. Für den Vitalisten andererseits ist Geist eine Art sekundäre oder gar entartete Triebfeder, die einer vollen Entfaltung der dramatischen gebieterischen Instinkte, die uns die Lebenskraft zur Verfügung stellt, hindernd im Wege steht. Wie wir andern, so sieht sich auch Dr. Schweitzer sozusagen auf der Ebene des Lebens, das heißt als Menschen, der durch Absichten, Ehrgeiz und Triebe beherrscht ist, die die Merkmale des in uns wirkenden Lebens sind. Doch er hat uns deutlich gezeigt, wie er als Mensch seine Wünsche und Absichten beherrscht, indem er sie den Forderungen der Vernunftideen unterwirft. Man beachte die platonische ideelle Dreiheit, die er vor uns stellt. Er heißt

uns vor allem, die Wahrheit zu suchen und selbst in seinen «religiösesten» Büchern läßt er nicht zu, daß irgendeine vorausgesetzte religiöse oder sonst übergeordnete Forderung jene der unbedingten Folgerichtigkeit verdrängt. Wenn er Bach spielt, unterwirft er wiederum seine persönliche Neigung dem objektiven Maßstab, der Bachs eigenen Sinn für abstrakte Form beherrschte. Und wenn man Dr. Schweitzer fragt, warum er nach Afrika gegangen sei, antwortet er ganz schlicht, daß er es im Namen der Gerechtigkeit getan habe und als sein Versuch, etwas von der Schuld abzutragen, die der weiße Mann sich an seinem schwarzen Bruder seit langem aufgeladen hat. Wahrheit, Schönheit und Gerechtigkeit sind Schweitzers Leitbilder gewesen. Als lebensvoller Mensch mit triebstarken Wünschen hat er bis zu den abstrakten Ideen hinauf um Hilfe gegriffen und in ihrer formalen Folgerichtigkeit gefunden, was er für die Regelung seines eigenen Lebens brauchte.

Aber dies ist nicht alles. Als Philosoph, der über Ideen nachdenkt, sich mit ihnen im Zwiegespräch befindet, und in sich aufnimmt, was sie zu bieten haben, greift er neu auf jene Ebene zurück, wo dynamisch vitale Antriebe die Antwort liefern. Denn ist nicht der Schlüsselbegriff seiner Philosophie «Ehrfurcht vor dem Leben»? Ist nicht dies die Grundlage, auf der sein ethisches Gedankengebäude errichtet ist? Als praktischer Mann, der nach Auswegen aus Sackgassen der Praxis trachtet, wendet sich Schweitzer abstrakten Ideen zu. Und als ein Philosoph, der Antworten auf die Fragen der Theorie sucht, wendet er sich wieder zu jenen Tatsachen hin, die unsere Gefühle als sicher gewährleisten. Hier in der Tat ist eine schöpferische Synthese zu finden, die nicht zuläßt, einem von beiden allein, Wort oder Tat, den Ehrenplatz am Schöpfungstage zuzuweisen, die aber darauf beharrt, daß beide in zusammenwirkender Gemeinschaft vereinigt sind. Die Tatsache, daß es Dr. Schweitzer zu zeigen unternimmt, daß für ihn ihre Einheit nicht nur eine theoretische Sache, sondern ein Mittel aufbauender Vollendung ist, das eben macht sein Zeugnis so beredt, denkwürdig und abzulehnen so unmöglich.

J. S. Bixler (USA)

GOTTES WAHRE GIFT



Wenige Tage vor jenem 27. und 28. August von 1954, da der Gast aus Lambarene mit dem ihm wie kaum einem anderen zustehenden Heimatrecht das Goethe-Haus am Großen Hirschgraben zur Feier der Wiedereröffnung des Museums betreten hatte, war von der Verwaltung ein Blatt erworben worden, das 16,3 cm breit, 7 cm hoch, einwandfrei von Goethes Hand folgende Verse enthält:

Denn das ist Gottes wahre Gift
Wenn die Blüte zur Blüte trifft;
Deswegen Jungfern und Junggesellen
Im Frühling sich gar gebärdig stellen.

Die Frage, «wo steht bei Goethe?», die fast jede Tagespost an das Freie Deutsche Hochstift heranträgt, war nun ihm selbst gestellt. Daß es sich nicht um den Beginn eines Gedichtes handelte, ergab sich aus dem ersten Wort. Wo aber nachschlagen, wenn die Verse aus der Mitte oder von dem Ende einer Dichtung stammen? Glücklicherweise enthält das Blatt gleichsam als literarische Leitfossilien zwei ungewöhnliche Worte: «Gift» im Sinne von Geschenk und dann «gebärdig». Hier helfen die Lexika, Grimms «Deutsches Wörterbuch» und Paul Fischer «Goethe-Wortschatz» 1929.

Aus ihnen ergibt sich: Goethe verwendet Gift in der heute gültigen Bedeutung von verderblich zerstörendem Stoff entweder maskulin: «Ich habe selbst den Gift an Tausende gegeben», so Faust im Osterspaziergang (V. 1053), oder als Neutrum: «Es liegt in ihr so viel verborgnes Gift», so warnt Mephisto in der Schülerszene den angehenden Studenten vor der Theologie (V. 1986). Gebraucht Goethe aber das Wort als ein solches weiblichen Geschlechtes, so heißt es Gabe, Geschenk, wie auch wir heute noch das Wort «die Mitgift» haben. Hierfür auch einen Faustvers, und zwar aus späterer Zeit, im Jahre 1831 geschrieben: Im Vierten Akt des Zweiten Teils vergibt der Kaiser das zurückeroberte Reich an weltliche und geistliche Fürsten durch den Erzbischof als Kanzler:

Des Kaisers Wort ist groß und sichert jede Gift;
Doch zur Bekräftigung bedarf's der edlen Schrift,
Bedarf's der Signatur. Die förmlich zu bereiten,
Seh' ich den rechten Mann zu rechter Stunde schreiten.
(V. 10930.)

Und das andere Wort? Haben wir doch in unserer Sprache nur noch: ungebärdig. Mit diesem spielt Goethe im «Buch der Liebe»:

Wer kann gebieten den Vögeln
Still zu sein auf der Flur?
Und wer verbieten zu zappeln
Den Schafen unter der Schur?
Stell ich mich wohl ungebärdig,
Wenn mir die Wolle kraust?
Nein! Die Ungebärden entzwingt mir
Der Scherer, der mich zerzaust.

Welche Situation gemeint ist, wird ersichtlich aus dem Gegenbild, das das Gedicht «Versunken» wenige Seiten vorher schildert: «Voll Locken kraus ein Haupt so rund! – Man wird in solchen reichen Haaren Mit vollen Händen hin und wider fahren.» Aus «ungebärdig» bildet Goethe «gebärdig», das dem mittelhochdeutschen «gebaere» entspricht, dessen Bedeutung bei Grimm mit «vultu venusto et hilari» wiedergegeben ist. Er verwendet es nur ein einziges Mal, eben in den Versen unserer Handschrift; aber

als Beleg führen die Lexika nun das Gedicht, dem diese entnommen sind, mit seinem Anfang an. Da ergibt sich denn als Ganzes eine Dichtung von zwölf Zeilen:

Da wächst der Wein, wo 's Faß ist,
Es regnet gern, wo's naß ist,
Zu Tauben fliegt die Taube,
Zur Mutter paßt die Schraube,
Der Stöpsel sucht die Flaschen,
Die Zehrung Reisetaschen,
Weil alles, was sich rühret
Am Schluß doch harmonieret.

Denn das ist Gottes wahre Gift
Wenn die Blüte zur Blüte trifft;
Deswegen Jungfern und Junggesellen
Im Frühling sich gar gebärdig stellen.

«Wo Tauben sind, da fliegen Tauben zu», und «Es regnet gern, wo es vor naß ist», das sind Sprichwörter, leicht pessimistische Lebenserfahrungen des Armen Mannes im Anklang an das Bibelwort: «Wer da hat, dem wird gegeben» (Lukas Kap. 19 V. 26). Überblickt man aber das Gedicht als Ganzes, so sieht man sehr schnell, daß es alles andere ist als eine gereimte und rhythmisierte Variation trüber Volkserfahrung und daß die Sprichworte nur als eingefügte Bausteine dienen.

Goethe hat das Gedicht nicht selbst veröffentlicht. Es fand sich im Nachlaß. Dessen Herausgeber, Eckermann und der Kanzler v. Müller, waren vielleicht ein wenig verdutzt, als unter den Blättern, die sie zum Druck ordnen wollten, ein Gedicht sie anrief, etwas laut und herrisch, mit fünf kräftigen Akzenten bei im ganzen nur sieben Silben: «Da wächst der Wein wo's Faß ist». Sie sagten sich, das klingt fast wie ein Trinklied, und stellten es hinter ein anderes Gedicht, das sich auch im Nachlaß gefunden hatte und das beginnt:

Hab' ich tausendmal geschworen
Dieser Flasche nicht zu trauen,
Bin ich doch wie neugeboren,
Läßt mein Schenke fern sie schauen.

Alles ist an ihr zu loben,
Glaskristall und Purpurwein.
Wird der Pfropf herausgehoben,
Sie ist leer und ich nicht mein.

Die zweite Strophe: «Hab' ich tausendmal geschworen Dieser Falschen nicht zu trauen» variiert, mit einer kleinen Lautverschiebung Flasche in Falsche wechselnd, die gleiche Erfahrung im Umgang mit jungen Mädchen; es ist, als ob wir einen Nach- und Widerklang aus dem «Buch des Schenken» hörten. So kam das Gedicht, ein Jahr nach Goethes Tod, in den 47. Band der Ausgabe letzter Hand, auf Seite 92, Cotta 1833. Auch in der nächsten Ausgabe, Goethes dichterisches Schaffen in zwei großen Quartbänden zusammenfassend, 1836 von Riemer und Eckermann besorgt, blieben die Gedichte gekoppelt, sie wechselten nur die Reihenfolge (Bd. 1, S. 78).
Spätere Ausgaben, so die von Karl Heinemann und Düntzer, verbinden unser Gedicht mit einem anderen aus dem Nachlaß unter der Überschrift «Hans Liederlich und der Kamerade»; und so hat es auch die Sophien-Ausgabe, Bd. 4, 1891, S. 169/170 gehalten. Dieses Gedicht, auch als Handschrift erhalten in Folio mit Tinte eigenhändig von Goethe geschrieben, ist ein Zwiegespräch zwischen zwei Personen, eben Hans Liederlich und dem Kameraden. Es beginnt:

Ein Glas zu dem Schmatz,
Nun, das schlürft sich so süß!
Versauf' ich die Schuh',
So behalt' ich die Füß'.
A Maid und a Wein,
Musik und Gesang,
I wollt' i, so hätt i's
Das Leben entlang.

Das ist zweifellos ein Trinklied. Wir wissen nicht, wie Goethe zu diesen Versen gekommen ist. Wein, Tanz, Mädchen, Musik und Gesang, das Ganze volksliedmäßig und in der Handschrift mit einem mundartlich Frankfurter Einschlag: in der viertletzten Zeile hat Goethe geschrieben: «e' Wein», so wie auch im «Faust» Mephisto dem hochmütigen Baccalaureus nachruft:

Wenn sich der Most auch ganz absurd gebärdet,
Es gibt zuletzt doch noch e' Wein. (V. 6814.)

Erst die Herausgeber, eben keine Frankfurter, sondern bloß gute Philologen, haben entsprechend dem «a Maid» das «e Wein» in ein «a Wein» umgeändert. Auch «Hans Liederlich» ist faustisch: «Du sprichst ja wie Hans Liederlich: Der begehrt jede liebe Blum' für sich» (V. 2629); «Bruder Liederlich» aber kommt im ominösen Personenverzeichnis zu «Hanswursts Hochzeit» von 1775 vor.

So ist das Gedicht: «Da wächst der Wein» in den Ausgaben von Trinkliedern eingerahmt; und doch, wenn man es aufmerksam überdenkt, ist es selbst alles andere als ein Trinklied. Was ist es denn? – Zunächst, es führt uns in eine Landschaft, es spricht nicht vom Trinken, es spricht vom Wachsen des Weines; Rebenhügel tauchen auf, Fässer, Winzermühe. Dann Regen und Erdfeuchte. «Es regnet da, wo's naß ist». Divangedichte kommen uns in den Sinn, aus dem «Buch des Sängers»:

Wenn zu der Regenwand
Phöbus sich gattet,
Gleich steht ein Bogenrand
Farbig beschattet,

oder jenes andere, am 29. Juli 1814 auf der Fahrt von Frankfurt nach Wiesbaden entstandene Gedicht «Alleben»:

Wenn jetzt alle Donner rollen
Und der ganze Himmel leuchtet,
Wird der wilde Staub des Windes
Nach dem Boden hingefeuchtet.

Und sogleich entspringt ein Leben,
Schwillt ein heilig heimlich Wirken,
Und es grunelt und es grünet
In den irdischen Bezirken.

Verglichen mit dem Zauber dieser Sprachmusik, mit der Fülle solcher sinnlicher Anschauung wirkt unsere Zeile wie ein behördliches Protokoll: «Es regnet da, wo's naß ist». Aber eines gilt für hier und für dort: Der Regen, die Nässe.

Und Landschaft ist auch die nächste Zeile. «Zu Tauben fliegt die Taube». Sprichwort, aber auch Vogelflug am Himmel, über den Regenhügeln und dem regenfeuchten Weinlaub.

«Zur Mutter paßt die Schraube», man könnte annehmen, daß diese plötzliche Wendung von der dritten zur vierten Zeile wie bei Christian Morgenstern wirklich nur des Reimes wegen da sei. Indes, Eckermann wird uns lehren, wie es viel wahrscheinlicher ist, anzunehmen, der Blick des Dichters, der eben noch an den Wolken hing, habe sich gesenkt, zu seinen Füßen, und daß er dort auf einen Behälter gestoßen ist, dessen Verschluß aus Schraube und Mutter bestand. Ja die weiteren Zeilen: «Der Stöpsel sucht die Flaschen, Die Zehrung Reisetaschen», besiegeln das. Ach, bei der Vergänglichkeit alles Irdischen ist vielleicht eben diese Reisetasche von allem, was das Gedicht rühmt, der einzige Gegenstand, der heute noch, als unmittelbar vorhanden, zu uns spricht. In Goethes Gartenhaus an der Ilm steht sie, im Schlafzimmer, neben dem zusammenklappbaren Feldbett, das den Dichter auf seinen Reisen begleitete.

Eckermann erzählt: «Im Wagen zu unseren Füßen lag ein aus Binsen geflochtener Korb mit zwei Handgriffen, der meine Aufmerksamkeit erregte. ‚Ich habe ihn', sagte Goethe, ‚aus Marienbad mitgebracht und ich bin so an ihn gewöhnt, daß ich nicht reisen kann, ohne ihn bei mir zu führen. Sie sehen, wenn er leer ist, legt er sich zusammen und nimmt wenig Raum ein; gefüllt dehnt er sich nach allen Seiten aus, und faßt mehr, als man denken sollte. Er ist weich und biegsam und dabei so zähe und stark, daß man die schwersten Sachen darin fortbringen kann.» – Eckermann findet den Reisekorb malerisch, ja sogar antik. – «Sie haben recht», sagte Goethe, «er kommt der Antike nahe, denn er ist nicht allein so vernünftig und zweckmäßig als möglich, sondern er hat auch dabei die einfachste, gefälligste Form, so daß man also sagen kann: er steht auf dem höchsten Punkt der Vollendung. Auf meinen mineralogischen Exkursionen in den böhmischen Gebirgen ist er mir besonders zustatten gekommen. Jetzt enthält er unser Frühstück.» Das Gespräch, es ist der behaglich heitere Abschluß des Ersten Teiles der «Gespräche mit Goethe», endet dann mit der ausführlichen Beschreibung dieses Frühstücks vom 24. September 1827 auf einem Ausflug nach Berka. «Der Bediente breitete eine Serviette über einen viereckigen Steinhaufen, wie sie an den Chausseen zu liegen pflegen, und holte aus dem Wagen den aus Binsen geflochtenen Korb, aus welchem er neben frischen Semmeln gebratne Rebhühner und

saure Gurken auftischte. Goethe schnitt ein Rebhuhn durch und gab mir die eine Hälfte. Der Bediente hatte indes auch eine Flasche Wein aus dem Wagen geholt, wovon er uns einschenkte.» In Berka galten die Gespräche dem Zweiten Teil des «Faust», über den Goethe «viele Gedanken geäußert». Wir bedauern und Eckermann bedauert es selber, daß in seinem Tagebuche sich nichts weiter notiert findet als eben diese Einleitung über das Frühstück als Episode der Fahrt.

Indes, das ist nicht die einzige Stelle, die als Prosakommentar zu den Versen: «Der Stöpsel sucht die Flaschen, Die Zehrung Reisetaschen», dienen kann. Da ist der Ausflug auf den Ettersberg, datiert auf den 26. September 1827. Wie oft, sagt Goethe, habe er geglaubt, daß er zum letzten Male an dieser für ihn so erinnerungsreichen Stätte der ersten Weimarer Jahre weile, und dann sei es ihm doch immer wieder von neuem vergönnt gewesen. Eckermann rühmt die Aussicht in der klaren Morgenbeleuchtung der reinsten Herbstsonne. Nach Süden und Südwesten die ganze Reihe des Thüringer Waldgebirges; nach Westen, über Erfurt hinaus, das hochliegende Schloß Gotha und der Inselsberg; weiter nördlich sodann die Berge hinter Langensalza und Mühlhausen, nach Norden das blaue Harzgebirge. – Harzreise im Winter – Corona Schröter – Iphigenie. – Und Goethe erzählt von Ilmenau und Abenteuern im lieben Erfurt und wie er, was freilich nie verziehen worden sei, auf dem Schloß in Gotha den beiden herzoglichen Prinzen aus dem Hause Wettin, hübschen blondlockigen Knaben, über den Kopf gestrichen habe: «Nun, ihr Semmelköpfe, was macht ihr?» – Indessen hatte Friedrich – hier ist er genannt, mit seinem ganzen Namen Gottlieb Friedrich Krause, geboren 1805 und mit 19 Jahren Goethes Bedienter – das mitgenommene Frühstück ausgepackt und auf einer Rasenerhöhung ausgebreitet. «Wir setzten uns mit dem Rücken nach den Eichen zu, so daß wir während dem Frühstück die weite Aussicht über das halbe Thüringen immer vor uns hatten. Wir verzehrten ein paar gebratene Rebhühner mit frischem Weißbrot und tranken dazu eine Flasche sehr guten Wein, und zwar aus einer biegsamen feinen goldenen Schale, die Goethe in einem gelben Lederfutteral bei solchen Ausflügen gewöhnlich bei sich führt.»

Und nun noch ein dritter Bericht, aus dem Munde des Magistrats- und Kriminalrates Grüner in Eger, über die mineralogische Exkursion nach dem Rehberg am 23. August 1823. Es handelte sich um Basalt, Tonschiefer, vulkanischen Sand und Hornblende. Grüner hatte absuchend den Berg nach allen Seiten zu umschreiten. «Goethe blieb

auf der Höhe sitzen und schlürfte aus einer vergoldeten Pilgrimschale von Silber den hineingegossenen Rheinwein. Ich mußte mich zu ihm setzen und seinen Wein, seinen Proviant mit verzehren helfen.»

Niemand wird noch das Gefühl haben, daß in unserem Gedicht die Verse: «Der Stöpsel sucht die Flaschen, Die Zehrung Reisetaschen» aus der Suche nach einem Reimwort zu erklärende Flickzeilen seien. Es handelt sich um eine echte Situation Goethes.

Und auch ein anderes darf man vielleicht aussprechen. Das Gedicht, das man Hans Liederlich in die Schuhe schieben wollte, dürfte vermutlich ein Goethesches Reisegedicht sein, wie wir deren mehrere haben; und alle sind sie heiter und froher Stimmung, am bekanntesten vielleicht das auf seine Reisekutsche, die ähnlich wie die Reisetasche noch heute in Weimar, und zwar im Haus am Frauenplatz zu sehen ist:

Art'ges Häuschen hab' ich klein
Und, darin verstecket,
Bin ich vor der Sonne Schein
Gar bequem bedecket.

Die Niederschrift des Gedichtes, sechs Strophen, ist datiert vom 26. Juli 1814. Am Tage vorher, früh um 5 Uhr, war Goethe von Weimar aufgebrochen. Es war nach langen Jahren wieder die erste Reise in die Heimat, nach Main und Rhein. Die Verse entstanden zwischen Eisenach und Fulda. Und so mag vielleicht auch unser Gedicht, in dem sich Sprichwörtliches und Reiseerlebnis vermählen, einer Fahrt, sei es nach Westen oder Süden, seinen Ursprung verdanken, einer Fahrt Goethes – das deuten die letzten Zeilen an – durch blühende frühlingshafte oder sommerliche Landschaft. – Wo und wann das geschah, läßt sich nicht sagen, vermutlich im vorletzten oder letzten Jahrzehnt seines Lebens.

Und doch, das Gedicht ist mehr und will mehr sein als der dichterische Widerklang einer frohen Reisestimmung. Schon der Rhythmus sagt es. Aus den Versen auf die Reisekutsche hört man Strophe für Strophe das fröhliche Getrappel der Pferde und das Rollen des Wagens heraus. Unser Gedicht ist unmelodiös, im Einsatz sogar heischend, lehrhaft hart. «Da wächst der Wein wo's Faß ist, Es regnet gern, wo's naß ist.» Und vor allem, was ist das für eine Logik, die Umkehrung aller Erfahrung! Ist das Faß wirklich vor dem Wein da, die Nässe vor dem Regen?

«Noah aber fing an und ward ein Ackermann und pflanzte Weinberge», so beginnt, nachdem sich die großen Wasser der Sintflut endgültig verlaufen haben, in dem 9. Kapitel des Ersten Buches Moses die neue Schöpfung. Noch 1830 hat Goethe diesen Noah als Winzer für eine plastische Gruppe religiöser Führer vorgeschlagen. Der Wein also ist das erste, nicht sind es die Schläuche. Und erst kommt der Regen, und dann wird es naß, nicht umgekehrt.

Was meinen also Goethes Verse? Sie sind ein Einspruch gegen die Vorstellung, daß die ganze Schöpfung nur aus einer primitiv mechanischen Kausalität oder einer utilitaristischen Zweckgebundenheit zum Nutzen des Menschen verstanden und erklärt werden könne. Der Protest gegen einen mechanischen Materialismus lag Goethe schon in der Jugend am Herzen. Leidenschaftlich wurde in Straßburg – das Elfte Buch von «Dichtung und Wahrheit» erzählt davon – das «Système de la nature ou des lois du monde physique» (1770) des Barons Paul v. Holbach abgewiesen: «Wie hohl und leer ward uns in dieser tristen atheistischen Halbnacht. Eine Materie sollte sein von Ewigkeit, und von Ewigkeit her bewegt, sollte ohne weiteres die unendlichen Phänomene des Daseins hervorbringen. Der Verfasser mochte von der Natur so wenig wissen als wir.» Das war zunächst nur jugendlich gefühlsmäßige Stellungnahme gewesen. Klarer wird die Fülle der Fragen durchdacht, wenn wir zwei Jahrzehnte später lesen: «Der Fisch ist für das Wasser da, scheint mir viel weniger zu sagen als: der Fisch ist in dem Wasser und durch das Wasser da. Eben dadurch erhält ein Tier seine Zweckmäßigkeit nach außen, weil es von außen so gut als von innen gebildet worden ist.» Noch deutlicher ein anderes Wort: «Wir denken uns also das abgeschlossene Tier als eine kleine Welt, die um ihrer selbst Willen und durch sich selbst da ist. So ist auch jedes Geschöpf Zweck seiner selbst, und weil alle seine Teile in der unmittelbarsten Wechselwirkung stehen, ein Verhältnis gegeneinander haben und dadurch den Kreis des Lebens immer erneuern, so ist auch jedes Tier als physologisch vollkommen anzusehen. Man wird nicht behaupten, einem Stier seien die Hörner gegeben, daß er stoße, sondern man wird untersuchen, wie er Hörner haben könne, um zu stoßen.» Das erste Zitat ist von 1790 aus dem «Versuch einer allgemeinen Vergleichungslehre», das andere von 1795 aus dem «Ersten Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie». Goethe ist in diesen Schriften dem üblichen Zweckstandpunkt der populären Weltanschauung seiner Zeit entgegengetreten, wie ihn die Aufklärung und in der Naturforschung selbst

Buffon, oder, theologisch unterbaut, etwa der Hamburger Senator Brockes (gest. 1747) in neun Bänden liebenswerter Verse unter dem Titel «Irdisches Vergnügen in Gott» vertreten hatte. Goethe ordnet den Menschen nicht als Endzweck und Herrscher, sondern als gleichgestaltetes Wesen in die Reihe aller Geschöpfe ein, einem alles bindenden Bildungstrieb und Bildungsgesetz unterworfen. In Italien waren ihm diese «Ideen» gekommen, die der Urpflanze, die des Urtieres; und so stammt auch aus Rom die erste dichterische Vision dieser Erkenntnisse, Fausts Monolog an den Erdgeist (V. 3225 ff.), im Garten der Villa Borghese entstanden:

Du führst die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen.

Brüder in einer Reihe der Lebendigen sind also die Tiere, und nicht mehr als Haustiere oder jagdbare Tiere um des Menschen willen geschaffen.

Noch 1830, also wenige Jahre vor seinem Lebensende, hat Goethe im Anschluß an den Streit der beiden großen Naturforscher in Paris, Cuvier und Geoffroy St-Hilaire, in einer seiner schönsten Abhandlungen, rückblickend auf die Entwicklung der französischen Forschung im 18. Jahrhundert und auf seine eigenen naturwissenschaftlichen Bemühungen, die Frage geprüft und bejaht, ob und daß ein «dessin primitif et général» dem Werden und Vergehen aller Wesen zugrunde liege. Das zu behaupten, hatte 1753 als erster Graf Buffon in Paris gewagt und Geoffroy St-Hilaire war ihm gefolgt. Cuvier aber, der große Empiriker, der sich bewußt immer nur auf die Einzelbeobachtung beschränkte, sah hinter allen Spekulationen über einen ideellen Bauplan der Natur, über einen organisch sich entfaltenden, aber nicht mit Händen zu greifenden Urtypus deutsche Naturphilosophie und er brandmarkte dergleichen als pantheistisch, sowie sechs Jahrzehnte vorher der junge Goethe sich gegen Holbachs materialistische Vorstellung vom Kosmos als atheistisch ausgesprochen hatte.

In unserem Gedicht tritt die Ansicht, daß in der Natur alles nicht nur aufeinander, sondern vor allem auseinander folge, weil in der Idee eines Wesens schon alles spätere Einzelne gleichsam in innerer Bereitschaft organisch vorhanden sei, am deutlichsten in dem gleichnishaft zu verstehenden Verse zutage: «Der Stöpsel sucht die Flaschen». Der Akzent liegt hier auf dem Worte: sucht. Dies Wort «suchen» ist im Grunde die

geistige Mitte der ganzen Gruppe jener acht Zeilen, die den ersten Teil des Gedichtes ausmachen.

Goethe hat das Verhältnis von Flasche und Stöpsel schon früher einmal dichterisch behandelt, in der 15. Xenie, die «Der Teleolog» überschrieben ist.

Welche Verehrung verdient der Weltenschöpfer, der gnädig,
Als er den Korkbaum schuf, gleich auch den Stöpsel erfand.

Das war 1796 gewesen, als Schiller und Goethe gemeinsam gegen das Denken und Dichten der Zeitgenossen zu Felde zogen. Die Verse, sarkastisch, sollten diejenigen treffen, die glaubten, die ganze Welt sei nur für die Bequemlichkeit und Bedürfnisse des Menschen geschaffen. In unserem Gedicht geht es jedoch nicht um Korkbaum, Stöpsel und Flasche unter dem Zeichen des Menschen, sondern beispielhaft für alle Schöpfung und alles Geschaffene um das Verständnis der gegenseitigen, wesensmäßigen Bezogenheit von Stöpsel und Flasche aufeinander. Ein Problemkreis, dem Goethe sonst in seiner Naturlehre nachgeht, wird hier, humoristisch travestiert, auf seine Umwelt im und außerhalb des Reisewagens bezogen.

Die Geschichte der Flasche ist noch nicht geschrieben, so reizvoll sie kulturgeschichtlich sein dürfte. Die Amphoren, im 5. Jahrhundert und früher, sind vermutlich mit einem Holzdeckel verschlossen worden. Die um vieles älteren Pithoi, die mannshohen Ölgefäße, die heute noch in den Ruinen der Vorratskammern des kretischen Palastes zu Knossos stehen, hatten wohl ebenfalls Deckel aus Holz. Das Charakteristische der Flasche aber ist, daß hier ein Gefäß nicht nur zur Aufnahme von Flüssigkeit, sondern im wesentlichen von vornherein auf die besonders leichte Verschließbarkeit angelegt ist, um das Verdunsten möglichst zu verhindern. Aus dem ersten Jahrtausend vor Christus stammen die kleinen gläsernen, phönizischen Parfümfläschchen, bunt mit gefiedertem Muster; der Verschluß wird aus Wachs oder Ton gewesen sein. Im Museum zu Speyer befindet sich eine Weinflasche, bauchig mit langem Hals, aus dem dritten, nachchristlichen Jahrhundert, 1867 vor den Toren der Stadt in einem Sarkophag zusammen mit zwei Trinkgläsern gefunden; sie enthält heute noch Wein, über dem als Verschluß eine dicke Schicht Olivenöl liegt. Vermutlich ist die Flasche eine hellenistische oder römische Erfindung. Gewiß, erst wird die Flasche geblasen, danach der Stöpsel geformt, das ist das Gegebene, nicht das Umgekehrte. Aber der Stöpsel gehört

von vornherein zur Struktur, zur Idee der Flasche. Das meint Goethe, daß eben urbildhaft in allem Geschaffenen alles bereits vorhanden sei.

Weil alles, was sich rühret,
Am Schluß doch harmonieret.

Alles, was sich rühret, das ist die organische Schöpfung, im Gegensatz zur anorganischen. Alles Organische ist wesensmäßig aufeinanderbezogen. «Im Kosmos ist alles Organische durchstrukturiert bis zum Molekül», diese Erfahrung der Naturwissenschaft von heute, so formuliert von Hermann Staudinger – eine organische Atomtheorie gegenüber der Atomtheorie des Zufalls und der Willkür bei Demokrit und Epikur –, ist sie nicht der Natursicht, die Goethe hier in seinen Versen vertritt, sehr nahe verwandt? Die antike materialistische Atomtheorie hatte Lucrez (gest. 55 vor Christus) in seinem Lehrgedicht «de rerum natura» dichterisch gestaltet. Das hatte Knebel übersetzt. Goethe zeigte das Werk des Freundes 1822 in «Kunst und Altertum» an. «Man soll in vielen Stücken nicht denken wie Lucrez», warnt er. Schon Jahrzehnte vorher, ehe Knebels Leistung vollendet vorlag, hatte er ihr und hatte er Lucrez mit den Hexametern seiner Naturgedichte geantwortet, der «Metamorphose der Pflanzen», 1798 Knebel zugesandt, und der «Metamorphose der Tiere», 1806. In diese Zusammenhänge gehört auch unser Naturgedicht: «Da wächst der Wein wo's Faß ist».

«Dies also hätten wir gewonnen, ungescheut behaupten zu dürfen: daß alle vollkommnern, organischen Naturen, worunter wir Fische, Amphibien, Vögel, Säugetiere und an der Spitze der letzten den Menschen sehen, alle nach einem Urbilde geformt seien, das nur in seinen sehr beständigen Teilen mehr oder weniger hin und herweicht und sich noch täglich durch Fortpflanzung aus- und umbildet», so 1820 im Ersten Band «Zur Morphologie». Die Einzelwesen entstehen und vergehen. Geheimnisvoll permanent, wenn auch wandlungsfähig, ist das Urbild, die Idee, nach der sich alles immer von neuem formt. «Alle vollkommnern organischen Naturen», so hier in Prosa; im Gedicht steht dafür:

«alles, was sich rühret.»

Und wenn Goethe dann schließt:

Am Schluß doch harmonieret,

so müssen wir uns bewußt werden, daß ein Harmoniebegriff, der den Kosmos als «deus sive natura» versteht, gleichfalls dem Utilitaritätsdenken der Zeit entgegengestellt ist

und unter anderem auf Spinoza zurückgeht, den der Dichter 1784 in gemeinsamer Lektüre mit Charlotte v. Stein sich zu enträtseln versucht hatte.

«Am Schluß doch harmonieret» – je gedrängter so ein Gedicht ist, um so mehr muß man auf jedes einzelne Wort hören. In andern Gedichten sagen die Worte aus, hier saugen sie ein, stehen wie übrig geblieben für ein langes Geschehen, für eine lange Geschichte. Schluß, das ist Ende eines Werdens, eines Weges, ist das Gegenteil von Anfang. Von dem Anfang wird nichts berichtet, auch nichts von der Mitte. Aber wie beides, Anfang und Mitte, zu denken sind, ergibt das Wort «doch». Die Harmonie hat sich durchaus nicht dem ersten Blicke dargeboten, sie ist letzte Erkenntnis. Vielleicht waren wie bei den Irrfahrten des Ulysses Hindernisse auf Hindernisse zu überwinden oder wie bei dem Gang des Theseus durch das Labyrinth lauernde Gefahren des Irregehens. «Am Schluß doch», damit gibt Goethe summarisch das Resultat einer langen Addition.

Dabei haben die Worte, wie so oft bei Goethe, einen Doppelsinn. Zeitlich verstanden meinen sie: «wenn der Mensch schließlich zur wahren Einsicht kommt», zeitlos metaphysisch meinen sie: «vor Gottes Augen». Es gibt eine Reihe verwandter, gleichfalls mehrschichtiger Aussagen bei Goethe, nicht Wiederholungen, aber Variationen des Themas unter anderem Schlüssel. Da ist vom Mai 1821 der Prolog zur Eröffnung des Berliner Theaters. Nach Szenen dämonischer Zerstörung und kosmischen Grauens eine neue Schöpfung, wenn bei Tagesanbruch Iris, die Wolken teilend, über dem Horizont steht: «augenfunkelnd für Entzücken den Geliebten zu erblicken auf dem goldenen Wagenthron. Phöbus glänzt ihr hold entgegen. Himmlischer Vermählung Segen fühlt der Erde weiter Kranz.»

Blüht's am Ufer, wogt's in Saaten,
Alles ist dem Gott geraten,
Alles ist am Ende gut! –

Oder die Schlußzeilen aus jenem Gesang, am Ende der Faustdichtung, den tief in der Nacht Lynkeus der Türmer auf der Schloßwarte singt:

So seh' ich in allen
Die ewige Zier,
Und wie mir's gefallen,
Gefall' ich auch mir.

Ihr glücklichen Augen,
Was je ihr gesehn,
Es sei wie es wolle,
Es war doch so schön. (V. 11303.)

Weil Gott in allem sich als «ewige Zier» offenbart, darum steht unter diesem Aspekt der Gnade Mensch und Erde unter dem Segen der göttlichen Bejahung.
Und dann das Gedicht «Der Bräutigam», das vermutlich nach dem Tode des Großherzogs im August 1828 entstanden ist. Ein Tageslauf, tätig, sehnsüchtig, erfüllt, geheimnisvoll im Zeichen der Liebe, von Mitternacht zu Mitternacht. Zum Schluß ist es, als ob zwischen Wolken eine Göttin eine Waagschale in der Hand hielte:

Wie es auch sei, das Leben, es ist gut.

Emil Staiger, in seiner Einführung zu Goethes Gedichten im zweiten Band der Goethe-Ausgabe des Artemis-Verlages (S. 659), sagt eben über diese Zeile: «Die Macht des Verses liegt im Ton, dem unbeschreiblich gehaltenen Sinken in die Tiefen der Gnade, die das sonore ‚gut' erreicht. So spricht die eingeweihte Seele, nicht der abgelöste Geist, der über die Dinge reflektiert. Und wir erinnern uns der Äußerung Schellings, es gebe zwar einen geistvollen, doch keinen seelenvollen Irrtum. Goethes Wort ist wahr für den, der in Goethes Sinn zu leben vermag. Das Herz weiß immer um das Ganze. Es ruht in Gott, was auch der wandelbare Tag ihm bringen mag.»
Und von hier aus verstehen wir nun auch einen Satz des jungen Goethe, an dessen Deutung die Wissenschaft, als sei er nur Schrulle, vorbeigegangen ist. Im «Brief des Pastors» in Schwaben an seinen benachbarten Amtsbruder, einer Schrift Goethes, die die Goethe-Ausgaben auslassen, obwohl gerade hier der Dichter schon 1772 unter theologischer Maske vieles andeutet, was für alle Zeiten eine Basis seines metaphysischen Weltbildes blieb, findet sich auch ein Wort über die «Wiederbringung»: «Ich versichere Euch, es ist die Lehre, womit ich mich insgeheim tröste.» Die Apokatastasis, die Lehre von der Wiederbringung der Welt in den Zustand paradiesischer Reinheit am Ende aller Tage, unter Aufhebung einer jeden ewigen Verdammnis, war um 250 nach Christus von Origenes in Alexandria vertreten worden. Sie erwuchs wohl vor allem aus der eschatologischen Sorge um das Seelenheil der Heiden vor Christi Kommen in die Welt und stützte sich unter anderem auf Worte des Paulus im 8. und 11. Kapitel des

Römerbriefes: «Sintemal die Kreatur unterworfen ist der Eitelkeit ohne ihren Willen, denn auch die Kreatur frei werden wird von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß alle Kreatur sehnet sich mit uns und ängstet sich noch immerdar. Denn Gott hat alle beschlossen unter dem Unglauben, auf daß er sich aller erbarme.» Thomas von Aquino, auch die Augsburgische Konfession haben die Lehre von der Wiederbringung verworfen; sie bestanden auf der Ewigkeit der Höllenstrafen. Aber für Goethe ist es charakteristisch, daß er schon mit 23 Jahren unter dogmatischem Maskenspiel gegenüber allem Dualismus auf die Einheit der Welt und auf ihre Bejahung drängte. Das war sein Glaube. Das war seine Frömmigkeit. Hier ist das Fundament, auf dem seine Lehre von der Ehrfurcht vor dem, was über uns, neben uns, unter uns ist, auf dem auch seine Lehre von der Ehrfurcht des Menschen vor sich selbst gegründet ist.

Indes, das sei wiederholt, eben diese Bejahung steht nie am Anfang. Sie ist im Glauben errungen. Sie ist gleichsam eschatologisch, «am Schluß», «am Ende», nach einem «wie es auch sei». Dazwischen liegen, als Phasen, die überwunden werden müssen, jene düsteren Erfahrungen, die ihm nur durch die Formung zur Dichtung zu überstehen waren und in Worten laut werden wie «Ich habe keinen Glauben an die Welt und habe verzweifeln gelernt», am 6. Juni 1830, oder: «Wer nicht verzweifeln kann, muß nicht leben», am 3. April 1824, beide Worte zum Kanzler von Müller gesprochen.

Das also ist der Hintergrund, auf welchen Goethes Verse «Weil alles, was sich rühret, Am Schluß doch harmonieret», bezogen werden müssen. Es geht um mehr als um den Nachweis eines einheitlichen Bauplanes in der Struktur der organischen Geschöpfe. Diese sind nur ein Teil einer höheren kosmologischen Ordnung, die beides, die natürliche, wie die ethische Welt umschließt. Und indem Goethe nun damit ein Fazit aus den vorhergehenden Aussagen seines Gedichts gezogen hat und diese gleichzeitig wie Vorstufen hinter sich läßt, macht er eine Pause. Das ergibt sich deutlich aus der Gestalt des Blattes, das vor uns liegt. Es hat nach oben einen breiten, unbeschriebenen Rand. Auch das Druckbild, für das ja noch das ganze, ungeteilte Gedicht Vorlage war, setzt die vier letzten Zeilen von den acht ersten deutlich ab. Und was dann nach dieser Pause anhebt, ist ganz etwas anderes. Die Tonart, der Rhythmus, die Melodie, die Sprache haben auffallend gewechselt. Dur ist zu Moll geworden. Die Zeilen, bis dahin im allgemeinen jambische Siebensilber, dehnen sich, und fassen zunächst zweimal acht, dann

zweimal zehn Silben. Die drittletzte Zeile setzt, wie die allererste des Gedichtes, betont, mit vollem Akzent ein. Die letzten drei Zeilen, die längsten, wurden durch Verdoppelung unbetonter Silben aufgelockert.

Durch den Umschlag in Moll und diesen neuen Rhythmus wird der Ton feierlich. Gegenüber der Alltagssprache des ersten Teiles finden sich Worte gehobener Sprache, sinnbeladen: Gott und wahr. Die gedrängt gestellte Wiederholung von Blüte ist bewußter Schmuck und Glanz der Rede. Und daß nun hier die beiden archaischen Worte wie die Gift und gebärdig gebraucht werden, verlagert gleichfalls diesen Abschluß in das bedeutungsvoll Stilisierte.

Inhaltlich sind diese letzten Zeilen eine Ausführung dessen, was vorher mit dem Worte harmonisch angedeutet war. Die Harmonie, die den Kosmos durchzieht, ist Gottes Werk. Das Gedicht, das vordergründig gesehen vielleicht ein Reiseeinfall gewesen, dann naturphilosophisch zu deuten wäre, hebt sich zum Ausklang ins Metaphysische. – «Denn das ist Gottes wahre Gift» – Gott als Schöpfer alles organischen Lebens wird hier gefeiert. «Das Höchste, was wir von Gott und der Natur erhalten haben, ist das Leben», so lautet ein Aphorismus Goethes. «Der Trieb, das Leben zu hegen und zu pflegen, ist einem jeden unverwüstlich eingeboren, die Eigentümlichkeit desselben jedoch bleibt uns und andern ein Geheimnis.» Daß Gott das Leben gezeugt hat und daß er es immer wieder zeugen läßt, das ist seine höchste Gnade, die er dem Menschen erwiesen hat. In ihr wirkt er fort. Wie im gegenseitigen Bezug aufeinander bei allem lebendig Erschaffenem – davon hatten die ersten acht Verse gesprochen – eine Harmonie des Organischen im Kosmos erkannt wird, so rühmt der Schluß des Gedichtes die Schöpfung, Zeugung, Urzeugung als solche. «Wenn die Blüte zur Blüte trifft» – Blüten mit Staubfäden, Blüten mit Stempeln – Wind und Insekten vermitteln die Befruchtung.

Dich verwirret, Geliebte, die tausendfältige Mischung
Dieses Blumengewühls über dem Garten umher;
Viele Namen hörest du an, und immer verdränget
Mit barbarischem Klang einer den andern im Ohr.

Alle Gestalten sind ähnlich, und keine gleichet der andern;
Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz,
Auf ein heiliges Rätsel.

Traulich stehen sie nun, die holden Paare, beisammen,
Zahlreich ordnen sie sich um den geweihten Altar
Hymen schwebet herbei, und herrliche Düfte, gewaltig,
Strömen süßen Geruch, alles belebend, umher.

Mit den vierzig Distichen der «Metamorphose der Pflanzen» verglichen, spricht unser Gedicht nur noch in Zeichen. Eine Zeile deutet als Hieroglyphe eine Fülle und Kette von Erscheinungen. Die Verse, spröde, wirken wie gereimte Stenogramme. Ein ganzes Leben, eine mühsam erworbene eigene Weltsicht verkürzt sich zu ein paar rhythmischen Formeln. Das ist Goethes Altersstil.

«Wisse, woher du kommst, wohin du gehst und vor wem du dereinst Rechenschaft ablegen wirst. Woher du kommst: Aus einem stinkenden Tropfen; wohin du gehst: Nach einem Orte, wo Staub und Moder und Gewürm; vor wem du einst Rechenschaft ablegen wirst: Vor dem König der Könige, dem Heiligen. Gepriesen sei Er.» Das Wort ist aus dem Talmud, aus dem Mischnatraktat «Sprüche der Väter». Auch Goethe wußte um Herkunft und Hingang des Menschen. Aber er sieht beides unter ganz andrem Zeichen. Zwischen dem einen und dem anderen steht für ihn als das Wesentliche Gottes Gnade in dem Geschenk des Lebens.

Denn das ist Gottes wahre Gift
Wenn die Blüte zur Blüte trifft;
Deswegen Jungfern und Junggesellen
Im Frühling sich gar gebärdig stellen.

Auch das ist wieder Abbreviatur. Gebärdig stellen sich zur Zeit der Reife wohl alle höher entwickelten Wesen, die Fische, die Vögel, die Säugetiere. Wie sie die Farbe und die Stellung wechseln oder locken und rufen, das lehren uns anschaulich die Zoologen. Aber für die ganze «Reihe der Lebendigen, Der Brüder im stillen Busch, in Luft und Wasser» erscheint hier als Hieroglyphe nur der Mensch. Dabei ist nicht zu überhören, daß zum Ausklang hin mit den Worten Jungfern und Junggesellen von der Feierlichkeit schon wieder etwas zurückgenommen wird. Es wäre zuviel gesagt, wollte man von Ironie schlechthin reden; aber der Ton wird leichter und das Wort gebärdig bleibt in heiterer Schwebe zwischen Würde und Scherz – die Goethesche Form der Ironie.

Auch das ist typisch für Goethes Spätstil. So ist schon, nicht durchgehend, aber weithin, der «West-östliche Divan» gebaut. Die großen religiösen Aussagen der letzten Jahrzehnte, wie die «Talismane» im «Buch des Sängers» oder das «Vermächtnis altpersischen Glaubens» oder der Schluß des «Faust», Goethe wagt sie, weil er unter fremden Namen spricht. Dort aber, wo irgendein religiöses Gefühl, nicht verhüllt in dichterische Maske, sondern persönlich bekenntnishaft an den Tag drängt, wird alsobald wie aus ehrfürchtiger Scheu ein Vorhang vorgezogen, der das Offenbarte nicht auslöscht, aber verhüllt – aus Scheu, man könnte auch sagen aus Ehrlichkeit gegen sich selbst, im Gefühl des ungeheuerlichen Abstands. Und an die Stelle der Begegnung und der Aussage über Gott tritt als der wahre Gottesdienst die Erfüllung seiner Gebote im tätigen Leben. Gegen Ende der Sechsten Abteilung der «Zahmen Xenien», die 1827 im 4. Band der Ausgabe letzter Hand im Druck erschienen, stehen Gedichte, die für dieses Verhalten des Dichters als besonders markantes Beispiel dienen können.

Nachts, wann gute Geister schweifen,
Schlaf dir von der Stirne streifen,
Mondenlicht und Sternenflimmern
Dich mit ewigem All umschimmern,
Scheinst du dir entkörpert schon,
Wagest dich an Gottes Thron.

Aber wenn der Tag die Welt
Wieder auf die Füße stellt,
Schwerlich möcht er dir's erfüllen
Mit der Frühe bestem Willen,
Zu Mittag schon wandelt sich
Morgentraum gar wunderlich.

Die zweite Strophe hebt die Erfahrung der ersten keineswegs endgültig auf, aber sie schränkt sie ein. Neue Nächte kommen, wieder werden die Sterne schimmern, gute Geister die Stunde regieren. Und wieder wird der Tag, der Alltag sein Recht fordern und den Menschen auf sich selbst zurückwerfen. Die Polarität alles Seins, das Ein- und Ausatmen der Seele manifestiert sich. Selbst die Heiligen haben nach Stunden mysti-

scher Entrücktheit und Gottesschau Tage und Jahre verzweifelter Leere tragen müssen. Das erste Gedicht hat große Gegenstücke in Goethes Schaffen. Hingewiesen sei nur auf das Wechselgespräch zwischen Dichter und Schenken unter der Überschrift: «Sommernacht»:

Denn ich weiß du liebst, das Droben,
Das Unendliche zu schauen,
Wenn sie sich einander loben
Jene Feuer in dem Blauen.

Und das hellste will nur sagen:
«Jetzo glänz ich meiner Stelle;
Wollte Gott euch mehr betagen,
Glänztet ihr wie ich so helle.»

Denn vor Gott ist alles herrlich.

Dann aber, noch eindringlicher dem Xeniengedicht verwandt, aus dem Faust der «Prolog im Himmel». Dort ist es Mephisto, der sich vor Gottes Thron wagt. Rede und Gegenrede, um Fausts Seelenheil, vermittelt das Drama. Was in dem Xeniengedicht an Gottes Thron gesprochen wird, davon schweigt die Dichtung. Und doch läßt es sich vielleicht ahnend erschließen, wenn man erwägt, wo das Gedicht seine Stätte hat. Diese Gedichte der Sechsten Abteilung der «Zahmen Xenien» hat Goethe selbst noch veröffentlicht, er hat sie auch angeordnet. Und da finden sich unmittelbar vor «Nachts, wann gute Geister schweifen» erst ein Gedicht zu sechs, dann ein anderes zu acht Zeilen:

Das Leben wohnt in jedem Sterne:
Er wandelt mit den andern gerne
Die selbsterwählte, reine Bahn;
Im innern Erdenball pulsieren
Die Kräfte, die zur Nacht uns führen
Und wieder zu dem Tag heran.

Wenn im Unendlichen dasselbe
Sich wiederholend ewig fließt,

Das tausendfältige Gewölbe
Sich kräftig ineinander schließt,
Strömt Lebenslust aus allen Dingen,
Dem kleinsten wie dem größten Stern,
Und alles Drängen, alles Ringen
Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.

Es ist von Kepler, Spinoza, Newton und Leibniz her das Weltbild der barocken Physik und Theologie in eins, das Goethe in seinem Denken, noch mehr in seinem Dichten weithin geteilt hat. Die beiden Strophen haben mit jenen Versen, von denen das Hochstift eine Teilhandschrift erworben hat, nur den inneren Anstieg von Natur zu Gott gemeinsam; dichterisch leben sie in Sprache und Rhythmus aus ganz anderem Ansatz. Ja wollte man das Zweite für sich allein betrachten, so möchte man auch hier an den «Prolog im Himmel» denken und in ihm, nachdem die drei Erzengel je eine Strophe gesprochen haben, eine vierte Strophe erkennen, die alle drei gemeinsam sprechen. So sehr wird in Gedanken, Bildern, Wort, Tonhöhe und Versbau hier aufgenommen und fortgesetzt, was Raphael vom Gang der Sonne, Gabriel von Nacht und Tag durch Umdrehung der Erde, Michael von Meer und Stürmen gesagt haben. Oder man könnte sich auch sehr wohl vorstellen, daß es einmal heißen sollte:

Wenn im Unendlichen dasselbe
Sich wiederholend ewig fließt,
Das tausendfältige Gewölbe
Sich kräftig ineinander schließt,

und nun aus dem Prolog zum «Faust»:

Der Anblick gibt den Engeln Stärke,
Da keiner dich ergründen mag,
Und alle deine hohen Werke
Sind herrlich wie am ersten Tag.

Eine Handschrift aus dem «Faust» zu den Strophen der Erzengel ist nicht erhalten. Was die «Xenien» anlangt, so gibt es für alle Sechs Abteilungen eine Sammelhandschrift in Quart vom Schreiber John, einzelne Teile von Eckermann geschrieben und dem Sekre-

tär Schuchardt. Aber dann gibt es gerade eben für diese zehn Verse: «Das Leben wohnt in jedem Sterne» bis «Sich kräftig ineinander schließt» ein einzelnes Quartblatt, das diese Verse in lateinischer Schrift eigenhändig in Bleistift von Goethe enthält, es ist die Handschrift H 269. Auf die Rückseite hat John ein Konzept über einen Beschluß der Petersburger Akademie vom 29. Dezember 1826 geschrieben, also kurz vor der Drucklegung der Verse. Von wann aber das Blatt selbst, von wann die Schrift auf der Vorderseite stammt, läßt sich, wie Professor Flach aus Weimar mitteilt, nicht sagen. Der «Prolog im Himmel» ist 1797 entstanden.

All diese Betrachtungen sind müßig, sofern man meint, sie müßten schlüssig sein. Und doch decken sie innere Verwandtschaften zwischen verschiedenen Dichtungen auf und Quer- und Längsverbindungen in Goethes Schaffen. Und das ist Gewinn. Es ist jedenfalls wesentlich, daß Goethe diese Gedichte so geordnet hat, daß sie wie ein Proömium zu jenem: «Nachts, wann gute Geister schweifen» wirken. Der Preis des Schöpfers in seinen Werken, das ist es, was den Dichter ebenso wie die Engel am Eingang des «Faust» vor Gottes Thron führt.

Was sich dann am Ende der Sechsten Abteilung der Strophe von der Ernüchterung, die der Tag bringt, anschließt, ist eine Versgruppe, deren zwei erste Zeilen lauten: «Sei du im Leben wie im Wissen Durchaus der reinen Fahrt beflissen». Ein Gebot, vom Dichter sich selbst eben für den Tag, der der Nacht vor Gott folgt, zugerufen. Warum sollten wir nicht auch darin einen Nachklang des verschwiegenen Gesprächs vor Gottes Thron erkennen? Tatsächlich scheint dieses Gedicht mit den beiden vorhergehenden einen Dreiklang zu bilden, jedes den Gedanken seines Vorgängers weiterführend. Das Dasein unter dem Bild einer Seefahrt zu sehen, wie es diese Versgruppe schildert, hat Goethe schon in seiner Frankfurter Zeit geliebt und hat das Gleichnis brieflich und in Versen immer wieder abgewandelt. Das Leben, bisher in unseren Ausführungen als Gottes «wahre Gift», als Gnade verstanden, hier wird es unter ein forderndes Zeichen gestellt, das der Reinheit. Ebenso aber steht, und das ist bedeutungsvoll in bezug auf den metaphysischen Gehalt der Gedichtsgruppe, unter der Forderung der Reinheit: das Wissen!

Wenn also die Verse: «Nachts, wann gute Geister schweifen» als «Strophe» gefaßt werden dürfen, so ist «Antistrophe» nicht nur jenes: «Aber wenn der Tag die Welt Wieder auf die Füße stellt», sondern ebensosehr das Folgende: «Sei du im Leben wie im Wissen Durchaus der reinen Fahrt beflissen!» Beide Antistrophen enthalten die For-

derung des Tages, die Goethe so wichtig nahm. Der ganze geistige Vorgang, den die drei Gedichte abspiegeln, die Entkörperung vor Gott, die körperhafte Rückverwandlung angesichts des Alltages, und die Heiligung des Alltags in der sittlichen Haltung, das alles ist von Goethe schon in einem früheren Werk dichterisch gestaltet worden, freilich unter etwas verschobener Perspektive. Die Entkörperung vor Gottes Thron bleibt jetzt nicht Anbetung, sondern wird Gefährdung. Davon hat Goethe im Sechsten Buch von «Wilhelm Meisters Lehrjahren» geschrieben, im Herbst 1795. Dort, in den «Bekenntnissen einer schönen Seele» heißt es gegen das Ende des Buches:

«In den vielen schlaflosen Nächten habe ich besonders etwas empfunden, das ich eben nicht deutlich beschreiben kann. Es war, als wenn meine Seele ohne Gesellschaft des Körpers dächte; sie sah den Körper selbst als ein ihr fremdes Wesen an, wie man etwa ein Kleid ansieht. Sie stellte sich mit einer außerordentlichen Lebhaftigkeit die vergangenen Zeiten und Begebenheiten vor und fühlte daraus, was folgen werde. Alle diese Zeiten sind dahin; was folgt, wird auch dahingehen: der Körper wird wie ein Kleid zerreißen, aber Ich, das wohlbekannte Ich, Ich bin.

Diesem großen, erhabenen und tröstlichen Gefühle so wenig als nur möglich nachzuhängen, lehrte mich ein edler Freund, der sich mir immer näher verband; es war der Arzt, der sich von der Verfassung meines Körpers und meines Geistes sehr gut unterrichtet hatte; er zeigte mir, wie sehr diese Empfindungen, wenn wir sie unabhängig von äußeren Gegenständen (das heißt nicht auf die Forderung des Tages bezogen) in uns nähren, uns gewissermaßen aushöhlen und den Grund unseres Daseins untergraben. Tätig zu sein, sagte er, ist des Menschen erste Bestimmung und alle Zwischenzeiten, in denen er auszuruhen genötiget ist, sollte er anwenden, eine deutliche Erkenntnis der äußerlichen Dinge zu erlangen, die ihm in der Folge abermals seine Tätigkeit erleichtert.»

Der Arzt lenkt nun die Selbstbeobachtung der Kranken von ihrer Aufmerksamkeit auf medizinische Hilfsmittel ab «auf die übrigen nachbarlichen Gegenstände der Schöpfung und führte mich wie im Paradiese umher, und nur zuletzt, wenn ich mein Gleichnis fortsetzen darf, ließ er mich den in der Abendkühle im Garten wandelnden Schöpfer aus der Entfernung ahnen.» – Anbetung vor Gottes Thron, aber die Erde als «Gottes wahre Gift». Es ist also das «Noch ist es Tag, da rühre sich der Mann, Die Nacht tritt ein, wo niemand wirken kann», das Goethe auch hier predigt. Es hat ihn so erfüllt, daß er auch

seinen Unsterblichkeitsglauben nicht auf Verheißungen, sondern eben auf diesem seinen schöpferischen Drang als Entelechie wirken zu müssen gegründet hat.
Und doch, es war nur um zwei Jahre nach der Niederschrift jener Worte für den «Wilhelm Meister», daß ein deutscher Dichter den Rat des Arztes, in der Nacht vor allem an die Leistung des kommenden Tages zu denken, beiseite schob, daß er vielmehr «Hymnen an die Nacht» schrieb und daß ein «Gesang der Toten» in der Entkörperung vor Gott und in Gott die höchste Sehnsucht und das letzte Heil pries, über alle Grenzen des Seins hinweg.

Könnten doch die Menschen wissen,
Unsre künftigen Genossen,
Daß bei allen ihren Freuden
Wir geschäftig sind:
Jauchzend würden sie verscheiden,
Gern das bleiche Dasein missen –
O! die Zeit ist bald verflossen,
Kommt, Geliebte, doch geschwind!

Helft uns nur den Erdgeist binden,
Lernt den Sinn des Todes fassen
Und das Wort des Lebens finden;
Einmal kehrt euch um.
Deine Macht muß bald verschwinden,
Dein erborgtes Licht verblassen,
Werden dich in kurzem binden,
Erdgeist, deine Zeit ist um.

Novalis hatte wie Katharina Susanna v. Klettenberg, deren Gestalt als Schemen auf dem Hintergrund der «Bekenntnisse einer schönen Seele» steht, dem Kreis der Herrnhuter nahegestanden. Die vorweggenommene Verklärung wird ihm zum Lebensinhalt. Der «Gesang der Toten», achtzehn Strophen, von denen hier die beiden letzten stehen, hatte Novalis für seinen Roman «Heinrich von Ofterdingen» bestimmt, von dem Novalis, in bezug auf den «Wilhelm Meister», gesagt hatte: Goethe muß übertroffen werden.

Goethe indes hielt dem Erdgeist die Treue. Wie sehr, das zeigt noch ein Tagebucheintrag, zwei Monate vor seinem Tode, vom 3. Januar 1832: «Im Stillen großes Bedenken über Carus' Psychologie von der Nachtseite. Gegenwirkung einer dergleichen von der Tagseite zu schreiben; gleich festgestellt und nachts bei einigen schlaflosen Stunden durchgeführt. Streiten soll man nicht, aber das Entgegengesetzte faßlich zu machen ist Schuldigkeit.» So läßt er seine Nacht dem Tage dienen, wie es auch der Arzt gefordert hatte.

Doch zurück zu den Gedichten Goethes, denen unser Interpretationsversuch gegolten. Für die Alterslyrik Goethes sind die an den Faust anklingenden Strophen in ihrer großartigen Wort- und Melodiefülle fast ein Fremdkörper – vielleicht wirklich Rudimente einer früheren Periode, die, hier eingefügt, noch einmal fruchtbar geworden sind und dann Verwandtes gezeugt haben. Typisch sind dagegen die sprachlich kargen, unmelodischen, dem Alltagston verwandten Verse, wie wir sie in dem Gedicht «Da wächst der Wein wo's Faß ist» vor uns haben. In diesem Ton sind die meisten Gedichte der «Zahmen Xenien» gehalten, sowohl die der Sechs Abteilungen von 1827 wie die der drei weiteren Abteilungen aus dem Nachlaß.

Wie sind nun diese Gedichte entstanden? Goethe hat ja im Grunde nur in seiner Frankfurter Jugend ein unmittelbares Verhältnis zum deutschen Publikum gehabt. Obwohl ihm sehr viel daran lag, mit ihm in eine enge Verbindung zu kommen, gingen die Wege auseinander. Auf die Aufklärung folgte die Romantik, nahm in bildender Kunst und Dichtung allen Raum ein und trat überall Goethe in den Weg. Die Zeitschrift «Die Propyläen», die sich Goethe 1797 so hoffnungsvoll gegründet hatte, mußte schon 1800 ihr Erscheinen einstellen. Nur 450 Leser hatten sie bezogen. Auch «Kunst und Altertum», 1816 begonnen, schleppte sich, ohne Echo mit Mühe gehalten, durch die Jahre dahin. Der «West-östliche Divan» hat, nicht antiquarisch, sondern in seiner ersten Auflage von 1819 bei Cotta, noch im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts unverkauft in den Buchläden gelegen. Man kann sich die innere Einsamkeit von Goethes Alterschaffen nicht groß genug denken. Bei allem Ruhm, bei allem Zustrom neugieriger Reisender, war es nur ein kleiner Kreis, der ihn verstand. So zog er sich bewußt ins Schweigen zurück. Einmal – es war am 24. Juli 1821 –, als er bei Tisch von seiner Schwiegertochter um Deutung einer Dichtung gebeten wurde – es handelte sich um das Gedicht «Weltseele» von 1802 – hob er die Tafel auf. «Schon einigemal habe ich versucht», klagte Ottilie, «ihn zu veranlassen, über jenes wundersame Gedicht und

dessen Überschrift uns Aufklärung zu geben, allein ich erhielt immer ausweichende Antwort.» Wenn es sich bei dem Frager nicht wie hier um eine junge Frau handelte, wo Höflichkeit Rücksicht gebot, konnte er auch abbrechend einfach sagen: «Ach, ihr guten Kinder, wenn ihr nur nicht so dumm wäret.»

So sind die Gedichte raunende Selbstgespräche des einsamen Greises. Es fehlt ihnen das teilnehmende Du. Keinem Freund, auch keiner Frau mehr zugesprochen, sind sie wortkarg, ohne Melodie und beschwingten Rhythmus. Der Dichter schrieb sie wohl zumeist im schlichten Arbeitszimmer des Hinterhauses für sich nieder, wie sie ihm in den Sinn kamen, gelegentlich auf die Rückseite eines Theaterzettels, auf einen Briefumschlag, auf einen Korrekturbogen. Einmal hat er auch das soeben beschriebene Blatt in ein Buch gelegt, das er von der Großherzoglichen Bibliothek entliehen hatte. Als der Band nach hundert Jahren, so erzählt man in Weimar, einen Leser fand, fiel diesem ein unbekanntes Gedicht von Goethe in die Hände. Was ihm zur Veröffentlichung geeignet erschien, gab er in die Ausgabe letzter Hand, zuweilen auch einzelne Gedichte, um leer gebliebene Seiten zu füllen, in «Kunst und Altertum». Anderes, was schärfer im Ton war, hielt er zurück. Unser Gedicht hat man später mit einigen anderen unter die Überschrift «Parabolisch» gesetzt, nicht ohne Recht, denn es ist tatsächlich mehrdeutig.

Die Verlockung wäre groß, nun über das Gesagte hinaus noch weitere Fäden spinnen zu wollen, etwa zu untersuchen, ob Worte und Gedichte nicht wie in unserem Gedicht die Strukturbezogenheit des Organischen so auch die Korrelation des Organischen zum Anorganischen zum Inhalt haben. Plotin und in ihm Platon würden uns in den Sinn kommen, in einer lateinischen Paraphrase: «Neque vero oculus umquam videret solem, nisi factus solaris esset», ein Stammbucheintrag Goethes von 1817, und – nicht datierbar – dann seine berühmte Verdichtung:

Wär nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Zu fragen wäre ferner, welche Stellung denn dem Menschen im Kosmos noch zukomme, wenn er nichts anderes sein soll, als Glied in der Kette? Gibt es nicht ein Wort Goethes, das ganz anders klingt, das ihn förmlich zu Sinn und Mitte der Schöpfung macht?

«Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als in einem großen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, freies Entzücken gewährt, dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern. Denn wozu dient alle der Aufwand von Sonnen und Planeten und Monden, von Sternen und Milchstraßen, von Kometen und Nebelflecken, von gewordenen und werdenden Welten, wenn sich nicht zuletzt ein glücklicher Mensch unbewußt seines Daseins erfreut?» Liest man indes diese Worte genauer – sie stehen am Eingang von Goethes Winckelmann-Schrift aus dem Jahre 1805 –, so ergibt sich, daß hier in keiner Weise von Nutzungszwecken die Rede ist, wohl aber von der Freude am großen Wurf der Schöpfung, am Glück des Lebens, eben an «Gottes wahrer Gift». In Goethes Ästhetik entspricht diesem Prosahymnus aus dem «Winckelmann», diesem Thema innerlichst zugehörig, die Maxime: «Die höchste Absicht der Kunst ist, menschliche Formen zu zeigen, so sinnlich bedeutend und so schön, als es möglich ist.» (27. April 1789.)

Man könnte auch daran denken, Verwandtes in anderen Zahmen Xenien zu suchen oder in der Gedichtgruppe «Gott und Welt». All solchen Intentionen soll widerstanden werden. Die Erwägungen und Betrachtungen, wie sie – sei es formal, sei es inhaltlich – durch den Erwerb der Handschrift veranlaßt worden, seien abgeschlossen.

Nur eines bleibt als letztes, nämlich die Frage: Wie kommt es, daß sich das Gedicht nicht mehr in Weimar befindet und wo ist die Handschrift der ersten acht Verse? Vermutlich hat Eckermann, der einen Verehrer der Goetheschen Dichtung durch das Weimarer Haus geführt haben mag, dessen Bitte um ein Autogramm des Dichters nicht ablehnen wollen. Er nahm aus der Fülle der Manuskripte unser Gedicht heraus, überlegte aber dann, daß für diesen Besucher das ganze Gedicht eine zu reiche Gabe sei, griff zur Schere und überreichte die letzten vier Verse. Wer den anderen Teil erhalten hat, ist unbekannt. In Weimar befindet er sich nicht mehr. – Eine dichterische Verheißung der Goethe- und Schiller-Zeit lautet: «Alles Getrennte findet sich wieder», so besteht die Hoffnung, daß eines Tages auch der obere Teil des Blattes wieder auftaucht.

Ernst Beutler, Frankfurt a. M. (Deutschland)

EIN GRUSS

Da Albert Schweitzer nur drei Jahre älter ist als ich, gehört er nicht zu denen, die mich gelehrt und geformt haben: ich war längst auf meinem eigenen Wege, als ich zum ersten Mal etwas von ihm las. Aber wir bedürfen nicht nur der Lehrer und Erzieher, wir bedürfen auch der Freude und Anregung, der Ermunterung und Bestätigung durch befreundete, gleichstrebende Geister. Wer in der Wüste des heutigen Lebens und der heutigen Weltgeschichte das Gute meint, den Frieden, die Menschlichkeit, die Brüderlichkeit, den Verzicht auf Gewalt, dem bedeutet es viel, da und dort in der Welt einen etwas älteren Bruder und Kameraden zu wissen. Das hat mir einst Romain Rolland bedeutet, das bedeutet mir auch Albert Schweitzer. Ich habe längst nicht alles von ihm gelesen, bin aber immer wieder seinem wachen Geist und seinem wachen, edlen Herzen begegnet. Seine Kulturkritik, sein Buch über den indischen Geist, sein Buch über Joh. Seb. Bach wurden mir wichtig. Von allem aber, was der große Kamerad geschrieben hat, liebe ich am meisten seine Kindheits- und Jugenderinnerungen. In diesen unvergeßlichen Seiten, in denen Schweitzer schlicht von seinen Herkünften und ersten Lebensjahren erzählt, spürt man konzentriert das ganze Erbe enthalten, das er angetreten und so vorbildlich verwaltet hat. Und es weht da eine Innigkeit und Wärme des Herzens, die einen an die schönsten Kindheitsgeschichten deutscher Sprache, etwa die von Jung-Stilling, erinnert.

Hermann Hesse, Montagnola (Schweiz)

ERSTE BEGEGNUNG MIT ALBERT SCHWEITZER

Ein grauer Winter war nach den Weihnachtstagen des Jahres 1920 ins Land gekrochen, und trüb auch waren die Nachrichten, die er meinem jungen Unternehmen auf den Schreibtisch blies. Verluste, schwere Verluste meldete mein Kommissionär aus dem inflationsgeschüttelten Norden, und es war nicht abzusehen, wie ich mich je davon erholen sollte. Da hatte man sich in seiner jungen, unerfahrenen Verlegerbegeisterung für das Werk eines vielversprechenden Wissenschafters eingesetzt – und nun drohte die fiebernde Mark den ganzen zähen Aufbau der letzten Jahre wieder zusammenstürzen zu lassen.

Dieses Dunkel vermochte auch die Tatsache nicht aufzuhellen, daß diese Werke, vor allem die drei großen Publikationen über J. S. Bach aus der Feder Ernst Kurths weit herum beachtet wurden und als Pionierarbeit galten. Da konnte ich nun lange über den Büchern sitzen und neuen, unerschlossenen Kreditmöglichkeiten nachsinnen, es schien ungefähr gleichviel abzutragen, wie das schwarze Hauptbuch zusammenzuklappen und in den kalten Wintermorgen hinaus zu stapfen.

So war das Aufklingen der Ladenglocke meinem Trübsinn keine unwillkommene Musik, und als mir Professor Kurth durch die Türe entgegenkam: ob ich Lust hätte, den bedeutendsten Organisten Europas kennenzulernen, sagte ich, ohne näher hinzuhören, «Ja», schlüpfte in meinen Mantel und machte mich mit meinem unfreiwilligen Unglücksgefährten davon. Er sei übrigens nicht nur Organist und bedeutender Bach-Forscher, erfuhr ich, als wir den geschäftigen Bahnhofplatz überquerten und uns dann in den Schutz der Laubengänge begaben. Als Theologieprofessor habe er eine Anzahl bedeutender Werke geschrieben. – «Doch können Sie sich vorstellen, Herr Haupt», Professor Kurth war mitten auf der Straße, die wir eben überschritten, stillgestanden, «dieser Akademiker, der vor einer glänzenden Laufbahn steht, beginnt mit einem Male Medizin zu studieren, schifft sich nach Afrika ein und dort unten, irgendwo am Ogowe, hantiert er nun als Negerdoktor herum. – Können Sie das verstehen?»

Schweigend waren wir weitergegangen. Mein Begleiter erwartete kaum eine Antwort auf seine Frage und sann wohl auch selber vergeblich darnach. Nur dies sagte er dann

noch: «Seinen Namen habe ich Ihnen noch nicht genannt, dieser Mann heißt Albert Schweitzer.» Ich war nun aus meinem passiven Mitgehen erwacht, und als wir aus den letzten Laubenbogen unter den freien Himmel des mittelalterlichen Münsterplatzes traten, über den uns der Wind kalt entgegenstrich, war ich mit einem Male begierig, diesen gewiß nicht alltäglichen Menschen kennenzulernen.

Als die schwere Eichentüre ins Schloß gefallen war, umfing uns die Stille des Gotteshauses mit ungeheurer Gewalt. Winter, Sturm und Sorgen waren weggewischt, wie von gütiger Hand unter dem Grau des Wintertages lächelte uns der Dom nun entgegen im geheimnisvollen Lichte seiner gotischen Fenster. Licht und Schatten spielten verhalten um das warme Holz der geschnitzten Bänke im Seitenschiff, dem wir leise entlangschritten. Doch nun leuchtete das Münster plötzlich auf in neuem, überirdischem Licht. Leise erst schwebte es heran, Orgeltöne wie Erinnerung nur an eine unendliche ferne Wirklichkeit. Doch sie erfüllten den weiten Raum mit zauberischer, ungeheuer wachsenden Macht. Die Luft zitterte vor der Fülle, die sich ausgebreitet hatte wie ein wogendes Meer.

Wie um ein Handgreifliches dieser Wirklichkeit zu suchen, hatten wir uns umgewandt und nahmen erst jetzt den Organisten wahr: einen dunklen Haarschopf unter dem silberglänzenden Orgelprospekt. Unbeweglich saß er da und schien doch weiter zu tasten, ein unhörbares feines Spiel. Dann mit einem Male wandte er sich um: ein großer Blick durchmaß den weiten Raum und blieb an unendlicher Ferne hängen. So lauschte er lange hinaus. Erst als der Blick wieder fiel, gewahrte er uns, ruhte eine Zeitlang, und dann glitt ein vertrautes Lächeln über das Gesicht des Mannes. Er grüßte und stand kurze Zeit darauf schon unten, neben uns.

Als mich Professor Kurth vorgestellt hatte, umfing ein weiches, warmes Händepaar meine Rechte: «Sie sind also der Verleger der Werke über Bach. Sie können nicht ermessen, welchen Dienst Sie der Wissenschaft der Bach-Forschung damit geleistet haben.» Ich wehrte etwas betroffen ab. – «Doch, doch, ich weiß, welche Verluste Sie erlitten haben. Mit solchen Werken macht man keine Geschäfte.» Ein Blick seltener, nicht herablassender Anerkennung begleitete die Worte. Und da fühlte ich: ein großer, demütiger Mensch stand mir gegenüber.

Professor Kurth wollte sich verabschieden, da er noch eine Verabredung hätte. Professor Schweitzer schlug vor, ihn zu begleiten, nachdem er erfahren hatte, daß er uns

bereits, unwissentlich, ein großes musikalisches Erlebnis bereitet habe. Nachher ergab es sich ganz von selbst, daß wir beiden andern zusammen weiterschritten. Mein Begleiter erzählte vom schweren Aufbau des Urwaldspitals in Lambarene, von ergötzlichen Erlebnissen mit Negern, die einen warmen Humor des Erzählers selber hervortreten liessen, und ehe wir uns versahen, standen wir schon vor unserer Haustüre. Ich bat Albert Schweitzer, mein Gast zu sein.

«Herzlich gerne», war die Antwort. «Aber hören Sie zuvor noch dies, Herr Haupt: In der Bibel steht: ‚Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als daß ein Reicher ins Reich Gottes kommt', ich möchte aber dieses Bild auch so anwenden: Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als daß ein Autor mit seinem Verleger auskommt.' Bei Ihnen und meinem Freund Kurth kann ich aber feststellen, daß Autor und Verleger eng befreundet sind. Ich möchte auch so einen Verleger haben. Wollen Sie mein Tagebuch aus dem Urwald verlegen?»

Das kam nun so überraschend, daß ich vorerst keine Antwort wußte. So nahm mein Gast, als wir im Warmen bei einem Glas Tee saßen, das Gespräch wieder auf: «Sie brauchen keine Angst zu haben, eine Katze im Sack kaufen zu müssen. Ich schicke Ihnen das Manuskript, mit dem Verlagsvertrag, dann können Sie sich entscheiden. Ich verlange nur, daß kein Bild von mir im Buche ist, daß das Werklein mit Bildern versehen wird und daß es möglichst billig erscheint.»

Aus dem Schatze seines Wissens und Erlebens beschenkte der Gast meine Frau und mich unendlich reich. Und als beim Abschied ein fester, gütiger Blick lange in meinem ruhte, da wußte ich: mehr als einen neuen Verlagsautor hatte ich gewonnen.

Diese Begegnung hat zu einer tiefen, aufrichtigen Freundschaft geführt, die ich zu den glücklichsten Ereignissen meines Lebens zähle. Bis zum heutigen Tage ist der Urwalddoktor der große Freund meines Verlages und meiner Familie geblieben. Schon zu Anfang sicherte er mir zu, daß ich den Verlag für die Schweiz seiner zukünftigen Werke erhalte. Der Erfolg seines ersten Werkes in meinem Verlag («Zwischen Wasser und Urwald») – heute im 185. Tausend – aber erwies sich dem jungen, gefährdeten Verlagsunternehmen als Rettung vor dem Ruin, einem Verlagsunternehmen, das nicht in erster Linie nach dem wirtschaftlichen Erfolge getrachtet hatte und dies auch in Zukunft so halten möchte.

Paul Haupt, Bern (Schweiz)

Die Autoren,
der mit der Gestaltung beauftragte Graphiker Kurt Wirth,
die herstellenden Firmen
Buchdruckerei Gaßmann AG, Solothurn, und Klischeeanstalt Denz AG, Bern,
sowie der Verlag Paul Haupt, Bern,
verzichteten bei dieser Freundesgabe zugunsten des Lambarenespitals auf Honorar und Gewinn.

Die Beiträge von G. Bromley Oxnam, Adlai E. Stevenson, Albert Einstein und J. S. Bixler wurden mit Genehmigung des Herausgebers Homer A. Jack der amerikanischen Festschrift entnommen, die als Privatdruck unter dem Titel: «*To Albert Schweitzer. A Festschrift Commemorating his Eightieth Birthday*, from a Few of his Friends» in Evanston, Ill., erschienen ist.
Die Beiträge von Toyohiko Kagawa, George Seaver und jene der amerikanischen Festschrift sind von Max Pfister ins Deutsche übertragen worden.